

Die Göttin Dhūmāvatī

Vom tantrischen Ursprung zur Gottheit eines Stadtviertels in Benares

Die Göttin Dhūmāvatī.

Vom tantrischen Ursprung zur Gottheit eines Stadtviertels in Benares.

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät,
Universität Heidelberg

vorgelegt am 28. 08. 2008 von

Xenia Zeiler

Erstgutachter: Prof. Dr. Axel Michaels,
Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens (Klassische Indologie),
Südasien-Institut der Universität Heidelberg

Zweitgutachter: PD Dr. Jörg Gengnagel,
Neusprachliche Südasienstudien (Moderne Indologie),
Südasien-Institut der Universität Heidelberg

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung

Beginnend möchte allen Unterstützern dieser Studie meinen aufrichtigen und fortwährenden Dank ausdrücken. Besonders der vorliegende umfangreiche ethnologische Teil wäre natürlich unmöglich gewesen ohne massiven und wohlwollenden Beistand einer Vielzahl von Personen. Meine Felduntersuchungen im Tempel Dhūpcaṇḍī wurden im Tempelumfeld von Beginn an von Mitwirkung und von Interesse begleitet. Besonderer Dank gilt allen *pūjārīs* des Tempels Dhūpcaṇḍī, die mich freigebig an ihrem Wissen und an ihren persönlichen Standpunkten und Auslegungen teilhaben ließen, die mir Zugang zu allen Geschehnissen im Tempel gewährten und die meine Untersuchungen grundsätzlich bereitwillig unterstützten. Besonders hervorheben möchte ich dabei den am häufigsten als offiziellen *pūjārī* eingesetzten Kailasnāth Gosvāmī, der ungezählte Stunden in Gesprächen mit mir verbrachte. Daneben danke ich allen Tempelbesuchern, die an meinen Befragungen mit teilweise großem Interesse teilnahmen. Zudem gebührt einer Vielzahl von Personen auch außerhalb des unmittelbaren Tempelumfeldes Dank: *pūjārīs* und vielen Besuchern der Daśamahāvidyā-Heiligtümer und derjenigen Heiligtümer in Benares, die in dieser Studie im Zusammenhang mit dem Tempel Dhūpcaṇḍī aufgeführt sind, und *pūjārīs* anderer Heiligtümer, die ich zum Tempel Dhūpcaṇḍī aus Vergleichsgründen befragte. Stellvertretend für auch viele andere mehr möchte ich namentlich den *mahants* und leitenden *pūjārīs* der Tempel Vīreśvara, Hari Śaṅkar Miśra, Śītalā Ghāṭ und Lakṣmīkuṇḍa, Śivprasād Paṇḍey, Kālabhairava, Somnāth Dube, und Annapūrṇā, Rāmeśvar Pūrī, danken.

Auch außerhalb der Feldforschung wurden meine Untersuchungen von vielen Personen unterstützt. Für Hinweise vor allem zur sowohl strukturell-methodischen als auch inhaltlichen Anlage dieser Arbeit und grundsätzlich für die sehr freundliche Aufnahme am SAI der Universität Heidelberg danke ich natürlich zuvorderst und herzlich dem Betreuer dieser Arbeit, Axel Michaels. Auch dem zweiten Gutachter Jörg Gengnagel danke ich für seine Unterstützung, unter anderem auch in der Form von Hinweisen zum Tempel Dhūpcaṇḍī auf alten Karten von Benares. Für jeweils eine Vielzahl von Gesprächen zur Thematik im weitesten Sinne in Benares danke ich vor allem Rana P. B. Singh, Mark Dyczkowski und Hemendra Nath Chakravarty, welcher zudem wie Ingo Strauch in Berlin die Quellenübersetzung aus dem *Mantramahārṇava* sehr unterstützte. Krishna Mohan Mishra stand mir vor allem in praktischen Belangen der Felduntersuchung und im Bhojpurī bei. Bettina Bäumer und Sadananda Das danke ich vor allem für den Zugang zur Bibliothek der Alice-Boner-Foundation, der Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya Benares für die Bereitstellung beider in ihrer Bibliothek enthaltenen Manuskripte zu Dhūmāvatī und dem Museum Bharat Kala Bhavan der Benares Hindu University für photografische Abzüge der dort befindlichen Mahāvidyā-Darstellungen. Niels Gutschow danke ich für Gespräche besonders zu Datierungsfragen des Tempels Dhūpcaṇḍī und für das Anfertigen der in dieser Arbeit enthaltenen Karte desselben. Annette Wilke danke ich für Gespräche unter anderem zur strukturellen Gestaltung des Themas und Martin Gaenszle für Hinweise zu bisherigen Untersuchungen von *mohallās*. Dem DAAD danke ich für die Förderung durch ein

Jahresstipendium für meine Felduntersuchungen im Tempel. Marlene Njammasch und meinen Kollegen am Seminar für Geschichte und Gesellschaft Südasiens der Humboldt-Universität zu Berlin danke ich für die generelle Unterstützung dieser Studie. Darüber hinaus möchte ich allen hier nicht namentlich aufgeführten Personen danken – Familienmitgliedern, Freunden und Kollegen, die diese Arbeit sowohl unmittelbar als auch mittelbar unterstützen. Mein tiefster und innigster Dank jedoch gilt meinem Vater, Eberhard Zeiler. Ohne seine mich beständig tragende und stärkende Liebe wäre auch diese Studie niemals entstanden.

1. Einleitung

Die der hinduistisch-tantrischen Göttinnengruppierung der Daśamahāvidyā zumeist als ihr siebentes Mitglied angehörende Dhūmāvatī wird in Quellen seit etwa dem 12. Jh. als eine der unheil- und gefahrvollsten Göttinnen Südasiens überhaupt dargestellt. Dhūmāvatī ist zum einen durch ihren mit Unheil, Elend und Entbehrung assoziierten Witwenstatus gekennzeichnet. Zum anderen ergibt sich die ihr innewohnend geglaubte Gefahr auch aus der besonderen Funktion der Göttin im tantrischen Ritual, in dem ihr übereinstimmend die Beseitigung oder Bannung von Feinden zugewiesen ist, fast ausnahmslos als *uccāṭana* bezeichnet. Die Göttin wird bis in die Gegenwart hinein ausschließlich in tantrisch geprägten Quellen und dabei in Verbindung mit den Daśamahāvidyā detailliert präsentiert. Die Inhalte zu ihrer charakterlichen Repräsentation, zu ihrer ikonographischen Erscheinung und zu ihrem Ritual wurden in den Quellen von der Ersterwähnung der Göttin an bis in die Gegenwart hinein fast gänzlich ohne Abweichungen übertragen (seit dem ausgehenden 19. Jh. erscheinen sehr selten zusätzlich Ergänzungen). Noch die aktuellen, modernen Kompilationen aus dem 21. Jh. präsentieren Dhūmāvatī konform zu den Angaben der tantrischen und dabei vor allem der mittelalterlichen Quellen; die Göttin blieb in der schriftlichen Überlieferung also ausschließlich auf ihren tantrischen Hintergrund beschränkt. Eine lokale Verortung der Göttin in Tempeln oder Heiligtümern ist nicht Teil dieser Repräsentation.

Im kontemporären Südasien existieren gleichwohl einige wenige, kleine Schreine der Göttin in Ensembles von Heiligtümern für die Gruppe der Daśamahāvidyā, die jeweils Schreine aller Individualgöttinnen beinhalten. Zudem ist Dhūmāvatī ein unabhängiger und bedeutender Tempel im Stadtviertel Dhūpcaṇḍī in Benares gewidmet. Dort erscheint die Göttin in einer veränderten, ihrem tantrischen Ursprung und ihrer überlieferten Schrifttradition in vielen Aspekten konträren Repräsentation. Als zugängliche, sorgende und milde *devī* wird sie für den umfassenden Schutz ihrer Verehrer, für deren diesseitiges Wohlergehen und dabei besonders für Familienbelange verantwortlich geglaubt. Sowohl diese Funktionen als auch ihre Bedeutung und ihr Status im Stadtviertel charakterisieren Dhūmāvatī als *mohallā devī*, als Stadtviertelgottheit mit einem lokal definierten Wirkungsradius und Einflussgebiet. In Verbindung damit unterliegt ihre lebendige Ritual- und Verehrungspraxis verschiedenen religiösen Einflüssen, unter anderem aus lokal populären religiösen Praktiken.

Die Entwicklungen und Transformationen der Göttin Dhūmāvatī von einem tantrischen Hintergrund, in dem sie ausschließlich durch eine unheil- und gefahrvolle charakterliche und ikonographische Repräsentation und durch ein dem angemessenes Ritual gekennzeichnet ist, in dem sie in keiner Weise als zugänglich erscheint, in dem ihre Verehrung zwangsläufig auf einen elitären Kreis von tantrischen Adepten beschränkt bleibt und in dem sie keinen geographischen Bezug zeigt, letztlich hin zu ihrer rezenten, spezifischen Interpretation in ihrem Tempel in Dhūpcaṇḍī als mildtätige, allen Gläubigen leicht zugängliche *mohallā devī* stehen im Zentrum der vorliegenden Studie. Die abweichenden, in großen Teilen gegensätzlichen Konstruktionen der Göttin in Text und Kontext werden hier erstmals aufgezeigt, analysiert und diskutiert und in einen

Zusammenhang mit grundlegenden, verbreiteten Entwicklungen von Göttinnen in Südasien im Allgemeinen und von Stadtviertelgottheiten im Besonderen gestellt.

Die Veränderungen Dhūmāvatīs sind einzugliedern in zwei für die Religionsgeschichte Südasiens maßgebliche und essentiell bedeutsame Entwicklungen. Zum Einen sind sie verbunden mit Assimilations- und Integrationsprozessen von tantrischer Heteropraxie in hinduistische Orthopraxie – Prozesse, die für einige tantrische Traditionen seit deren Herausbildung belegbar sind. Diese führten häufig und führen teilweise bis in die Gegenwart, auch im Falle Dhūmāvatīs, nicht (sofort) zu einer vollständigen Eingliederung, sondern sie verlaufen mit einem andauernden teilweisen Nebeneinander von exoterischen und esoterischen Gottheitsrepräsentationen und Ritualpraktiken. Die vorliegende Arbeit belegt auch für den Tempel Dhūpcaṇḍī an verschiedenen Beispielen eine solche partiell noch erkennbare Gleichzeitigkeit von tantrisch geprägten und mit hinduistischer Orthopraxie vereinheitlichten Göttinnenrepräsentationen; Entwicklungen, die auch wiederkehrend stark inklusivistische Züge tragen.[1]

Zum Anderen – und dies dominiert die rezenten Entwicklungen im Tempel Dhūpcaṇḍī – sind die Transformationen Dhūmāvatīs natürlich einzugliedern in sowohl Prozesse von ‚Saumyaisierung' und Pazifizierung von *devīs* besonders mit erheblichem *Ugra*-Potenzial als auch in generell viele Göttinnen betreffende Vereinheitlichungstendenzen, wie sie seit dem frühen Mittelalter und verstärkt im rezenten Hinduismus zu beobachten sind. Zusammengefasst und typisiert verlaufen diese verbreiteten Entwicklungen für die betroffenen Göttinnen von ihrer ausgewiesenen konzeptuellen Individualität und mythologischen und teilweise rituellen Eigenständigkeit über unterschiedlich lange Phasen von Vereinheitlichungsversuchen inklusive angestrebter Unterdrückung der ursprünglichen Individualität letztlich hin zu einer mit Ablehnung und Negation der ursprünglichen Repräsentation, des Rituals und der Mythologie verbundenen Integration der jeweiligen *devī* in den Kreis der Manifestationen der Großen Göttin des Hinduismus, die zumeist als Durgā oder Mahādevī personifiziert geglaubt wird. Mit diesen Vereinheitlichungsprozessen geht für *ugra devīs* zwangsläufig und folgerichtig eine Pazifizierung einher. Göttinnen mit verschiedenen Hintergründen und Identitäten unterliegen solchen Entwicklungen, vor allem jedoch Göttinnen aus ursprünglich nicht sanskritisierten Traditionen[2] und Stammesgöttinnen[3]. Zudem kann ein solcher Prozess für mehrere wichtige, verbreitete Göttinnen auch mit bedeutenden tantrischen Anbindungen detailliert nachgewiesen werden – vor allem deshalb, weil sie eine eigene Texttradition auch außerhalb ihres tantrischen Hintergrundes entwickelten.[4] Generelle Tendenzen in der sanskritisierten hinduistischen Orthopraxie, wilde,

[1] Zum Inklusivismusbegriff von Paul Hacker vgl. vor allem Hacker (posthum 1983) und Halbfass (1983).

[2] Eine solche Entwicklung ist vor allem in Südindien zu beobachten. Sie wurde wiederholt beschrieben und diskutiert, unter anderem von Beck (1981), Craddock (2001), Fuller (1980), Fuller (1984) und Meyer (1986).

[3] Dies gilt natürlich besonders für Regionen Südasiens mit noch lebendigen Stammestraditionen, beispielsweise für Orissa oder für die Himālaya-Region. Diese Thematik wird aufgegriffen von unter anderem Brighenti (2001), Donaldson (2002), Erndl (1993), Gutschow (1996), Jansen (1995), Mallebrein (1998), Michaels (1996), Michaels (2008) und Sax (1991).

[4] Vor allem anhand von Upapurāṇas und Māhātmyas, aber auch von anderen Textgattungen häufig aus dem Umfeld ihrer Verehrungsstätten lassen sich die Entwicklungen dieser *devīs* und Vereinheitlichungsversuche

unabhängige Göttinnen zu ‚versüßen', sind also unverkennbar. Zumeist soll dies erreicht werden, indem die betroffene *devī* aus ihrem individuellen Hintergrund in den sanskritisierten und panhinduistischen, zumeist purāṇisch geprägten Pantheon eingegliedert und in letzter Konsequenz zu einer Manifestation der Großen Göttin des Hinduismus erklärt wird.

Auch Dhūmāvatī ist eindeutig in die Reihe dieser Göttinnen einzuordnen. Ihre Entwicklung nahm zudem jedoch noch einen weiteren Schritt. Die Göttin wird im lebendigen, rezenten Umfeld ihres Tempels in Dhūpcaṇḍī nicht nur durch ihre pazifizierte und wohltätige Repräsentation gekennzeichnet, sondern darüber hinaus durch ihre Entwicklung zur *mohallā devī* mit allen der Position innewohnenden Merkmalen und Funktionen. Auch Dhūmāvatī unterliegt im Tempel Dhūpcaṇḍī Vereinheitlichungstendenzen und wird teilweise mit der Großen Göttin des Hinduismus verbunden. Vor allem aber sehr wahrscheinlich besonders auch deshalb, weil sie als Stadtviertelgottheit von einzigartiger Bedeutung für den *mohallā* ist, blieb sie zudem eine autonome Göttin mit origineller und spezifischer Repräsentation. Dabei wurden mehrere individuelle Merkmale und Charakteristika Dhūmāvatīs aus ihrem ursprünglichen tantrischen Entwurf im Tempel Dhūpcaṇḍī bewahrt; sie erscheinen im Ritual, in der charakterlichen Interpretation und in der ikonographischen Präsentation der Göttin sowohl verhüllt als auch – seltener – offen. Weshalb genau also diese Eigenheiten, Tendenzen von ‚Saumyaisierung' und Vereinheitlichung widerstehend, erhalten blieben und welche Rolle der spezielle Kontext der Stadtviertelgöttin dabei spielt, ist demzufolge eine wichtige Fragestellung dieser Studie.

Am Beispiel Dhūmāvatīs sollen paradigmatisch auch Bedeutung und Funktionen von hinduistischen Stadtviertelgottheiten im kontemporären Benares und in Südasien generell ersichtlich werden. Jede Stadtviertelgottheit, auch Dhūmāvatī, spielt eine essentielle Rolle für die internen religiösen, aber auch sozialen Strukturen im *mohallā* und teilweise darüber hinaus. Meiner auf der Untersuchung Dhūmāvatīs basierenden Argumentation zufolge sind *mohallā devatās* besonders für die Stärkung von *mohallāpan*[5], einem für Stadtviertel typischen Kollektivempfinden und Zusammengehörigkeitsgefühl in der Gemeinschaft, und für die Formierung, andauernde Aushandlung und Stabilisierung von Identität in der Gemeinschaft des *mohallā* von Bedeutung. Diese Überlegungen zu Stadtviertelgottheiten fügen sich ein in beginnende, aktuelle wissenschaftliche Diskussionen zu *mohallās* generell – insbesondere zu ihren internen Strukturen und zu ihrer Rolle in urbanen Räumen. Die aus verschiedener Hinsicht bedeutungsvollen *mohallās* in Benares waren wie Stadtviertel grundsätzlich bislang kaum Gegenstand wissenschaftlicher Studien. Die Betonung der Forschung lag zumeist auf Untersuchungen der Stadt Benares als ganzheitlicher hinduistischer Raum, als von hinduistisch-religiösen Strukturen und besonders vom Pilgerwesen geprägter heiliger Ort der Hindus. Das Stadtgefüge wird jedoch von weit mehr Facetten als diesen geformt und ist keineswegs per se einheitlich. Der urbane Raum Benares

---

darin sehr deutlich nachvollziehen. Wichtige Beispiele für diesbezügliche Untersuchungen sind Fell McDermott (1996) und Gupta (2003) zu Kālī und Stapelfeldt (2001) und Kakati (1989) zu Kāmākhyā.

[5] Diese Bezeichnung verwendet Katz (1993, 177) in seiner Studie zu kommunalen religiösen Entwicklungen in Benares analog zu *banārsīpan*, dem häufig diskutierten Gemeinschaftsgefühl und einenden Empfinden unter Bewohnern der Stadt.

und auch die religiösen Entwicklungen darin können nicht auf Homogenität oder gar Uniformität reduziert werden. Vielmehr lebt Benares zu großen Teilen von der eigenen Innerlichkeit und Individualität, die sich auch in der Divergenz einzelner Traditionen äußern kann. Verschiedene, nach ethnischer oder regionaler Herkunft und Religion zu unterscheidende Gruppen prägen den „multikulturellen Charakter“[6] der Stadt, der mit ihrem „religiösen Kosmopolitismus“[7] einhergeht. Die *mohallās* und die Beschaffenheit ihrer inneren Strukturen spielen dabei aus verschiedenen Gründen eine tragende Rolle. So gilt die Zugehörigkeit zu einem Stadtviertel unter anderem als ein wesentliches Definitions- und Abgrenzungsmerkmal für die verschiedenen Gemeinschaften in der Stadt. Und diese inneren Strukturen und die Identität der Gemeinschaft im *mohallā* wiederum werden letztlich wesentlich von der jeweiligen Stadtviertelgottheit geprägt.

Die vorliegende Studie untersucht jedoch nicht ausschließlich den rezenten Status der Göttin Dhūmāvatī als *mohallā devī*, sondern ihre komplexen Repräsentationen[8] insgesamt erstmals. Dabei werden die Entwicklungen und Transformationsprozesse der Göttin sowohl in der Texttradition als auch in der gegenwärtigen, lebendigen Praxis berücksichtigt. Nur mit einem solchen ethno-indologischen Herangehen kann die vielschichtige Identität der Göttin angemessen untersucht und belegt werden. Zur Problematik der Komplexität von Göttinnen in Südasien argumentiert Michaels (1996, 333):

> „To identify a goddess, scholars normally resort to one of two expedients: (a) they reduce the goddess to one or two aspects either displaying a preference for textual sources (sometimes just one group of texts) or beeing overly influenced by field observations, especially festivals; (b) they mistake historical evolution for systematic argument. Although the facts with which history and field data provide us remain frequently the most valuable information for the analysis of goddesses, neither the reductive model nor the historical model is finally satisfying. Both neglect more or less explicitly the fact that goddesses still have (and probably always have had) various identities at the same time.”

Die Göttin Dhūmāvatī, so belegt ausführlich der folgende Forschungsstand, war bislang nicht Inhalt wissenschaftlicher Untersuchungen. Sowohl bei den Untersuchungen der Schriftquellen zu Dhūmāvatī als auch bei den Felduntersuchungen wird vollständig neues Material eröffnet, präsentiert und diskutiert. Wegen des außergewöhnlichen Charakters und der bedeutsamen Transformationen der Göttin, welche zudem Teil einer Gruppierung mit einzigartiger Anlage ist, ermöglicht ihre detaillierte Untersuchung Aussagen zu verschiedenen Entwicklungen und Tendenzen sowohl in mittelalterlichen als auch modernen tantrischen und hinduistischen Traditionen. Diese Studie und ihre Ergebnisse sollen vornehmlich einen Beitrag leisten zur weiteren wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung, Diskussion und Analyse von (a)

[6] Vgl. Gaenszle (2004, 166), der hier auch eine kurze Zusammenfassung der unterschiedlichen ethnischen Gruppen und Religionen in Benares gibt.

[7] Vgl. Gaenszle (2004, 165). Zur näheren Diskussion des Kosmopolitismus in Benares und zu seinen theoretischen und historischen Hintergründen vgl. ebd., 165-169.

[8] Zur verbreiteten Gleichzeitigkeit von multiplen Identitäten bei südasiatischen Göttinnen und insbesondere zur hinduistischen Wahrnehmung dieser verschiedenen Ebenen als nicht getrennt voneinander, sondern als verschiedene Aspekte eines umfassenden Daseins vgl. Michaels (2008, 127-151).

mittelalterlichen tantrischen Quellen, darin formulierter Ritualpraxis und konzeptueller Anlage speziell von Göttinnen und der Daśamahāvidyās, von (b) Transformationsprozessen in individuellen Repräsentationen von Göttinnen, speziell in der rezenten Religion und von (c) Entwicklungen zu spezifischen Funktionen und zunehmender Bedeutung von Stadtviertelgottheiten in der modernen hinduistischen Gesellschaft.

1. 1. Methodische Anlage und Thesen

Zur Untersuchung der komplexen Thematik dieser Studie war ein interdisziplinärer Ansatz gefordert. Um sowohl die Texttradition der Göttin als auch ihre lebendige Verehrungspraxis adäquat analysieren zu können, bedurfte es eines ethno-indologischen Herangehens. Nur mithilfe eines solchen methodischen Ansatzes wird beiden zur umfassenden Darstellung Dhūmāvatīs notwendigen Schwerpunkten dieser Arbeit gebührende Aufmerksamkeit entgegengebracht. Zur fruchtbaren gegenseitigen Ergänzung der Untersuchung von Text und Kontext erklärt Michaels (2005, 11):

> „If, thus, Indology opens up to an intensified study of the contexts of texts, if it also accepts fieldwork as a legitimate, adequate and proper (and not just supplementary) method for an appropriate analysis of the contents, functions and productions of texts, if it tries to combine the results of the textual and contextual studies with anthropological theory, it then situates itself at the confluence of philology, anthropology and history. It is this confluence which I call Ethno-Indology ... ."

Auch in der vorliegenden Studie bilden die drei genannten wissenschaftlichen Disziplinen die Eckpfeiler der Untersuchungen, die eine komplexe Darstellung der Entwicklungen Dhūmāvatīs erst ermöglichen. Der erste Teil dieser Arbeit analysiert folgerichtig die Schriftquellen zur Göttin und untersucht sie auf philologischer Grundlage. Mit diesen Darlegungen inklusive der kommentierten Übersetzung des bis dato wichtigsten und umfangreichsten Textes zur Göttin, des in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* fast identisch erscheinenden Kapitels *Dhūmāvatītantra*, werden die textlichen Grundlagen Dhūmāvatīs erstmals detailliert präsentiert, analysiert und diskutiert. Sie eröffnen weiterhin erst die notwendigen grundlegenden Aufschlüsse zur ursprünglichen Repräsentation der Göttin, zu der in den Quellen. Diese Untersuchungen wiederum sind Voraussetzung für das Verständnis der rezenten lebendigen Verehrungspraxis und der modernen Rezeption der Göttin in ihrem Tempel in Benares, für das Erfassen von Divergenzen zwischen der schriftlich überlieferten Ritualtradition und der gegenwärtigen Praxis und letztlich für effektive Aussagen zu Entwicklungen und Transformationsprozessen in Repräsentation, Mythologie und Ritual der Göttin grundsätzlich. An die philologischen Untersuchungen anschließend, in den folgend näher kommentierten Felduntersuchungen zur lebendigen Praxis im Tempel Dhūpcaṇḍī, wurden dann ethnologische und historische Ansätze relevant.

Als Teil der Analyse von textlichen Grundlagen und Quellengeschichte der Daśamahāvidyās und Dhūmāvatīs wurden mehrere Übersetzungen angefertigt. Übersetzungen aus verbreiteten, leicht zugänglichen und einsehbaren publizierten Schriftquellen wurden dabei nur in wenigen ausgewählten Passagen zusätzlich mit den originalsprachigen Abschnitten ergänzt (beispielsweise *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*). Dagegen wurden Übersetzungen aus weniger erreichbaren Publikationen auch im Original aufgeführt (beispielsweise *Mantrasāgar*). Daneben werden in der Arbeit originalsprachige Quellen oder Interviewaussagen zitiert, wenn sie inhaltliche Schlüsselsequenzen beinhalten, sprachliche

Kuriosa nutzen oder spezielle beziehungsweise ungewöhnliche Begrifflichkeiten für das grundlegende Verständnis der Übersetzung oder die nachfolgenden Diskussionen notwendig erscheinen. Eine umfassendere Aufnahme von originalsprachigen Passagen hätte zum Einen erheblichen zusätzlichen Raum in dieser Arbeit beansprucht, zum Anderen wäre ein daraus resultierender Mehrwert für die inhaltlichen Diskussionen unerheblich geblieben. Kopien von sowohl in dieser Arbeit übersetzten Sanskrit- und Hindīquellen als auch Interviewaussagen können jedoch auf Wunsch für wissenschaftliche Zwecke zur Verfügung gestellt werden.

Die empirischen Untersuchungen wurden in drei unterschiedlich langen Abschnitten von insgesamt 18-monatiger Dauer unternommen. Dabei wurde darauf geachtet, dass die Anwesenheit im Tempelumfeld während mindestens eines gesamten Jahreszyklus gewährleistet war. Auf einen sondierenden Feldaufenthalt von August bis September 2001 folgte ein Aufenthalt von September 2002 bis Juli 2003. Abschließende Untersuchungen wurden von September 2004 bis März 2005 unternommen. Nach dem formalen Abschluss der Studie wurden wesentliche Felddaten in einem Aufenthalt von Februar bis April 2010 für die Drucklegung dieser Arbeit verifiziert.

Die Felduntersuchungen basierten auf verschiedenen empirischen Erhebungsmethoden. Zu Beginn der Untersuchungen konnte auf keinerlei Informationen zum Untersuchungsfeld zurückgegriffen werden; ebenso wie die Quellen zur Göttin wurden der Tempel und die dort ansässige Göttin bis dato nicht untersucht.[9] Auch schriftliche Aufzeichnungen zum und im Tempel fehlen fast gänzlich. Da das unmittelbare Ziel der Felduntersuchungen eine erstmalige umfassende Darstellung des Tempels und der Geschehnisse dort war, mussten zuerst auch grundlegende Daten erhoben werden. Dem Untersuchungsfeld entsprechend kamen somit vorrangig Methoden aus der qualitativen Sozialforschung in Betracht – von besonderer Wichtigkeit waren qualitative Interviews[10] und teilnehmende Beobachtungen. Interviews wurden mit verschiedenen Schwerpunkten geführt, den jeweiligen Befragungsinhalten, den Befragungspersonen und der jeweiligen Befragungssituation angemessen.

Insgesamt 246 den Tempel regelmäßig besuchende Gläubige wurden mithilfe eines ausführlichen standardisierten Fragebogens befragt, wobei auf ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis geachtet wurde. Die Fragen waren auf eine möglichst umfassende Datenerhebung ausgerichtet und erfassten Angaben zur Person und zu ihren Vorstellungen zur Göttin – ihrem Hintergrund, ihrer Verehrung und ihrem Tempel.[11] Auch die Auswahl der befragten Personen wurde nach Kriterien einer möglichst breiten Fächerung und Vielfalt getroffen, um neben Aussagen zum Einzelfall – also zur Person und zu ihren Anschauungen – nach entsprechender Analyse der Fragebögen auch vergleichende Angaben zu Vorstellungen

[9] Es existiert lediglich ein, folgend in der Diskussion des Forschungsstandes näher ausgeführter, mit zwei Seiten überaus karger Verweis auf den Tempel von Kinsley (1998, 185-187).

[10] Zu methodologischen und methodisch-technischen Aspekten von qualitativen Interviews vgl. beispielsweise Lamnek (1993, 60-68).

[11] Zu Fragebogenkonstruktion und strukturierten Interviews in standardisierten Erhebungen vgl. beispielsweise Sökefeld (2003, 99-105). Vgl. Diekmann (1995, 410-418) zu Grundregeln von Frageformulierungen und Fragebogengestaltung. Den vollständigen Fragebogen für Besucher des Tempels Dhūpcaṇḍī vgl. in Anhang III.

im Tempelumfeld treffen zu können.[12] Die Befragungen wurden deshalb zu unterschiedlichen Zeiten unternommen – in verschiedenen Monaten, an verschiedenen Wochentagen und zu verschiedenen Tageszeiten. Es wurden zudem Personen aus unterschiedlichen Altersgruppen und sozialen Hintergründen befragt.

Mit allen Ritualspezialisten im Tempel – mit *pūjārīs* und Mitgliedern ihrer Familie – und mit 23 ausgewählten, auf besondere Weise mit dem Tempel verbundenen Verehrern wurden zusätzlich sowohl offene, narrative Interviews[13] als auch leitfadengestützte Interviews geführt. Letztere folgten als thematisch organisierte Interviews zumeist der methodischen Anlage der problemzentrierten Interviews. Der Befragungssituation angemessen wurden beide Interviewformen in gegenseitig unterstützender Ergänzung auch verbunden.[14] Durch diese spezielle Art der Datenerhebung wurden freie, durch methodische Beschränkungen wenig eingeengte Auffassungsäußerungen bei gleichzeitiger Fokussierung auf gewünschte thematische Schwerpunkte erreicht. Mit der Mehrheit der Verehrer und mit ausnahmslos allen *pūjārīs* wurden mehrfach Interviews geführt. Die jeweilige Dauer variierte; sie unterschritt jedoch nie 30 Minuten und erstreckte sich zumeist über zwei bis vier Stunden. Die Vorkenntnisse der Interviewerin zur Darstellung Dhūmāvatīs in den Quellen unterstützten den Gesprächsverlauf mit mehreren Interviewpartnern aus dieser Gruppe, die im Vergleich zu den standardisiert befragten Tempelbesuchern ausführlicheres Wissen zur Göttin vorwiesen. Sie ermöglichten einen adäquaten Austausch, was mitunter erheblich zum Aufbau einer von Gesprächswilligkeit und Offenheit geprägten Interviewatmosphäre beitrug. Die Akzeptanz meiner Untersuchungen im Tempel – die wichtigste Voraussetzung für erfolgreiche Feldstudien überhaupt – war von Beginn an hoch.[15] Für die ethnologischen Datenerhebungen nutzt die vorliegende Studie eine Kombination von offenen, narrativen und leitfadengestützten Interviews und standardisierten Fragebogenerhebungen. Sie ist demnach als qualitative Studie mit Ergänzungen aus dem quantitativen Bereich zu verstehen.

Neben Interviews war die teilnehmende Beobachtung in den Felduntersuchungen bedeutsam.[16] Sie erstreckte sich über die Dauer aller meiner Feldaufenthalte in Benares, wurde aber zu verschiedenen Anlässen besonders bedeutsam. Beispielsweise konnten die Feste des Jahreszyklus erst aufgrund von Beobachtung detailliert in ihren komplexen Strukturen erfasst werden. Auf vorbereitende Interviews zu diesen Anlässen folgte typischerweise die intensive Beobachtung, die mithilfe nachbereitender Interviews mit relevanten Gesprächspartnern diskutiert wurde. In Begleitung der Beobachtungen wurden

[12] Zur Anlage von Samples, repräsentativer Stichproben von Mitgliedern einer Gruppe, vgl. Bernard (2000, 143-187), Gomm (2004, 71-99) und Sökefeld (2003, 106-108). Zu Analysemethoden und zur Datenauswertung dieser vgl. Creswell (2003, 190-197), Diekmann (1995, 545-584) und Kvale (1996, 187-209).

[13] Zu narrativen Interviews, vor allem zum methodologischen Kontext und zu den einzelnen Interviewphasen, und zur Auswertung von narrativen Interviews vgl. unter anderem Heinze (2001, 166-203). Zu Auswertungsverfahren von offenen Interviews generell vgl. Lamnek (1993, 107-124), Lueger/Schmitz (1984, 136-157) und, sehr ausführlich, Bernard (2000, 417-436, 473-543 und 613-659).

[14] Zu narrativen Interviews und problemzentrierten Interviews und zu deren Verbindung vgl. Baumann (1992, 18-20), Diekmann (1995, 443-455), Lamnek (1993, 70-78) und Lueger/Schmitz (1984, 125-131).

[15] Die Schwierigkeiten und Besonderheiten, die Felduntersuchungen in Benares begleiten können und, auch nach meinen Erfahrungen, häufig tatsächlich begleiten, werden ausführlich, plastisch und dadurch nacherlebbar von Kumar (1992) dargestellt.

[16] Zur teilnehmenden Beobachtung vgl. unter anderem Häuser-Schäublin (2003).

häufig Bilddokumentationen, Photos und Videos, aufgenommen. Zudem wurden schriftliche Aufzeichnungen angefertigt.

Die Darstellung der Feldforschungsergebnisse in dieser Arbeit folgt zu Teilen dem Vorbild der dichten Beschreibung wie von Geertz ausgeführt.[17] Um die konkreten Abläufe, Rituale und Verehrungshandlungen der Tempelpraxis in einen breiteren Kontext einbetten zu können – je nach Hintergrund beispielsweise in den lokalen religiösen Kontext von Benares oder in den Kontext des entsprechenden Festes und seiner Traditionen – und um so ein besseres Verständnis für sie und ihre Position und Relevanz im Tempel zu erreichen, wurden sie umfassend dargestellt. Die präsentierten rituellen Strukturen betreffend liegt die Betonung auf einer Darstellung der gegenwärtigen Ritualpraxis im Vergleich zu den schriftlich überlieferten rituellen Vorschriften, nicht auf einer detaillierten Analyse der Ritualstrukturen. Diese umfassende Thematik konnte aus Gründen der Fokussierung in den ohnehin sehr komplexen Zusammenhängen dieser Untersuchung nicht ausführlicher berücksichtigt werden.

Die Ergebnisse der Felduntersuchungen zeigen, dass Stadtviertelgottheiten eine tragende, über ihre unmittelbare religiöse Bedeutung hinausgehende Rolle innehaben besonders als identitätsbildend, -formend und -erhaltend für die Gemeinschaft in ihrem jeweiligen Wirkungskreis, im jeweiligen *mohallā*. Innerhalb der ethnologischen und der interdisziplinären Stadtforschung stehen Untersuchungen zu Stadtvierteln weltweit und in Südasien noch am Anfang. Umfassende, vergleichende und theoriebildende Studien zu Rolle, Bedeutung und Position von Subeinheiten in Städten fehlen ebenso wie Einzelfallstudien fast gänzlich. Besonders religiöse Entwicklungen in *mohallās* und deren Bedeutung, vor allem auch für das komplexe Zusammenwirken von Vierteln und Gemeinschaften in urbanen Räumen und Großstadtstrukturen wie den südasiatischen Megacities, wurden bislang nicht systematisch untersucht. Die Bedeutung der Thematik wird in wissenschaftlichen Betrachtungen jedoch zunehmend erkannt und thematisiert. Das hier erforschte Fallbeispiel fügt sich damit ein in eine Reihe von Untersuchungen, die in jüngster Zeit auch in Benares stadtviertelinterne religiöse Entwicklungen und deren Konsequenzen für die Strukturen der *mohallās* und der Stadt aufzeigen und diskutieren.

Außer durch eine philologische und eine ethnologische wird Ethno-Indologie auch durch eine historische Perspektive in den betreffenden Studien gekennzeichnet. Im hiesigen Fall war ein historisch geprägter Ansatz vor allem für die Untersuchung der Geschichte des Tempels Dhūpcaṇḍī relevant. Die Untersuchungen vor Ort ergaben, dass Quellenmaterial ebenso wie Aufzeichnungen zum Geschehen im oder um den Tempel überhaupt fast vollständig fehlen. Eine historische Akzentsetzung prägt dennoch die Diskussion mehrerer Sachverhalte in dieser Studie und erstreckt sich über diverse Teile der Arbeit.[18] Neben den historischen Entwicklungen zu verschiedenen Gegebenheiten in der unmittelbaren Tempelgeschichte – beispielsweise zur baulichen Anlage des Tempels, zu Eigentumsverhältnissen oder zu Abläufen in Verwaltung und Ökonomie – werden historische

[17] Vgl. Geertz (1973).

[18] Diese werden im weitesten Sinne kulturhistorisch betrachtet. Wie im Verlauf dieser Studien deutlich wird, werden neben religionshistorischen Faktoren auch vor allem soziale und (religions-)ökonomische historische Entwicklungen berücksichtigt.

Grundlagen und Entwicklungen auch weiterer Aspekte untersucht. So werden die Formierung und die Entwicklung der Gruppierung der Daśamahāvidyā anhand des historisch nachvollziehbaren Verlaufs in den Quellen dargestellt. Auch in der Diskussion der tantrischen Quellen zu Dhūmāvatī wurde Wert darauf gelegt, sie zu datieren, in historische Entwicklungen einzuordnen und damit auch den religionshistorischen Verlauf der Göttinnenrepräsentation in den Quellen zu belegen. Zuletzt spielen auch die historischen Entwicklungen der für die Untersuchung relevanten Festlichkeiten und Verehrungstraditionen eine wichtige Rolle in den jeweiligen Erläuterungen.

1. 2. Forschungsstand

Die in dieser Studie untersuchte Göttin Dhūmāvatī gehört der tantrischen Gruppierung der Daśamahāvidyā an und erscheint in den Quellen bis in die Gegenwart fast ausschließlich in Verbindung mit dieser Göttinnengruppe. Detaillierte wissenschaftliche Untersuchungen zu den Daśamahāvidyā fehlen bislang vollständig. Die einzige vorliegende Monographie zur Gruppe von Kinsley[19] versteht sich selbst als Einführung. Sie präsentiert überwiegend Material aus dem Texthintergrund der zehn Individualgöttinnen und geht wenig auf die gelebte Praxis ihrer Verehrung ein. Obwohl das Werk einen einleitenden Überblick zu den einzelnen Mitgliedern der Gruppe erreicht, können jeweilige Entwicklungen hier nur punktuell angesprochen und auch wesentliche Aspekte nur angerissen werden.[20]

Drei weitere Publikationen verweisen in ihrem Titel auf die Daśamahāvidyā: „The Ten Great Cosmic Powers. Daśa Mahāvidyās“ von S. Shankaranarayana (1972), „Śakti Iconography in Tantric Mahāvidyās“ (1991) und „Dasa Mahavidya & Tantra Sastra“ (1992) von Sarbeswar Satpathy. Diese Werke nehmen die Gruppierung als formalen Ausgangspunkt für vor allem philosophische und philosophisch-mystische Hypothesen, die de facto keinen Bezug zu den Daśamahāvidyā haben. Shankaranarayana unterteilt sein Werk zwar in Abschnitte zu den individuellen Göttinnen, geht aber außer durch die Wiedergabe ihrer jeweiligen *dhyānamantras*[21] nicht auf deren tatsächliche tantrische Mahāvidyā-Repräsentation ein. Beide Werke Satpathys widmen sich diesem nur auf wenigen Seiten.[22]

Daneben wird auf die Zusammenstellung von zehn Individualgöttinnen und auf ihre tantrische Anlage in der Literatur wiederholt und in verschiedenen Zusammenhängen verwiesen. Die Gruppe erscheint vor allem in Überblickswerken zu hinduistischen Gottheiten, zu tantrischen Traditionen oder, etwas spezieller, zu tantrischen Gottheiten und in Werken zur Ikonographie hinduistischer oder tantrischer Gottheiten. Ohne dass die Gruppe oder ihre Mitglieder dabei näher diskutiert werden, folgen diese Darstellungen demselben Muster. Alle zehn Individualgöttinnen werden anhand der Informationen von *dhyānamantras* aus ihrer tantrischen Repräsentation sehr kurz vorgestellt. Quellenbelege für die wiedergegebenen Informationen fehlen dabei immer. Diese kurzen und dadurch vereinfachenden, mitunter populärwissenschaftlich erscheinenden Einführungen umfassen jeweils nur wenige Seiten.

---

[19] Vgl. Kinsley (1998).

[20] Zudem beschränkt sich das Werk nicht auf tantrische Hintergründe der Individualgöttinnen als Mahāvidyās. Auch vorrangig purāṇisch geprägte Śākta-Vorstellungen fließen häufig in die Darstellungen ein. Besonders bei *devīs* mit Bedeutung auch außerhalb der Gruppe und außerhalb eines tantrischen Rahmens – beispielsweise bei Kālī, Tripurasundarī oder Kamalā – werden die einzelnen Traditionen und Entwicklungen nicht abgrenzend gekennzeichnet; sie erscheinen vermischt. Damit wird die Einordnung der Göttinnen in den jeweils diskutierten Kontext erschwert. Dennoch gebührt diesem Werk Kinsleys Wertschätzung für die erstmalige Darstellung der Daśamahāvidyā und ich schließe mich dem Autor an “in the hope that it will encourage other scholars to undertake more detailed studies of the group and of its individual members”. Vgl. Kinsley (1998, 2).

[21] Die *dhyānamantras* sind Bestandteil des tantrischen Rituals; sie geben charakterliches Repräsentation und Ikonographie einer Gottheit aussagekräftig in Kurzform wieder. Die *dhyānamantras* spielen aus diesem Grund, so wird folgend ersichtlich, eine wesentliche Rolle für die Beschreibung, aber auch Deutung der Individualgöttinnen in der Sekundärliteratur.

[22] Vgl. Satpathy (1992, 57-63 und 67-72; Dhūmāvatī 61f. und 70) und Satpathy (1991, 118-150; Dhūmāvatī 147f.).

Hinsichtlich ihrer Ausführlichkeit können sie in drei Kategorien gegliedert werden – in Abschnitte, die nur sehr kurze Informationen aus den *dhyānamantras* der einzelnen Göttinnen wiedergeben, in Abschnitte, in denen die Autoren zu diesen sehr kurzen Informationen eigene Deutungen der individuellen Göttinnenkonzepte hinzufügen, und in Abschnitte, die die individuellen Mitglieder der Daśamahāvidyā mit etwas ausführlicheren Informationen zusätzlich zu den aus den *dhyānamantras* entnommenen präsentieren.

Zur ersten Kategorie gehören Bandyopadhyay[23], Bose/Haldar[24] und Chakravarti[25], welche die Göttinnen in ihren jeweiligen Werken zur tantrischen Religion generell erwähnen. Majupuria/Majupuria[26] präsentieren die Daśamahāvidyā in einem Überblickswerk zu Gottheiten des Hinduismus, Tantrismus und Buddhismus, Sahāya[27] in einer Festschrift des Annapūrṇā-Tempels von Benares, Singh[28] in einer Studie zu indischen Göttinnen und Singh/Singh[29] und Singh/Singh/Rana[30] in ihren Aufsätzen zu Göttinnen in Benares. Zur zweiten Kategorie gehören Bhattacharyya[31], der die Daśamahāvidyā in seiner Geschichte der tantrischen Religion angibt, Caturvedī[32], der die einzelnen Mitglieder in einem Werk zu Durgā vorstellt, Chakraborti[33], der die Gruppe in einem Werk zum śākta-tantrischen Kult erwähnt, Kumar[34] und Kumar[35] mit zwei Werken zu Göttinnen im alten Indien. Auch die dritte Kategorie umfasst bislang nur wenige Autoren: Daniélou[36] präsentiert die Daśamahāvidyā in einem Überblickswerk zu indischen Gottheiten, Das[37] und Rajeshwari[38] stellen sie in ihren jeweiligen Werken zur Ikonographie von Śākta-Gottheiten dar, Gauṛ[39] diskutiert sie in einer Publikation zu hinduistischen Göttinnen, Johari[40] gibt in einer Einführung zur tantrischen Religion vor allem die *yantras* der Individualgöttinnen an, und Singh[41] stellt sie in einem Werk zur tantrischen Religion dar.

Diese kurzen Abschnitte folgen in ihrer Darstellung der Individualgöttinnen der Daśamahāvidyā keinen wissenschaftlich-methodischen Ansätzen. Zwar liegen für einzelne Göttinnen, die auch Mitglieder der Gruppe sind, methodische Untersuchungen vor, diese thematisieren jedoch mit einer Ausnahme *nicht* ihren jeweiligen Mahāvidyā-Hintergrund. Sie diskutieren vielmehr Entwicklungen einzelner Mitglieder wie beispielsweise Kālī,

[23] Vgl. Bandyopadhyay (1990, 19-26; Dhūmāvatī 23).
[24] Vgl. Bose/Haldar (1992, 170-176; Dhūmāvatī 172f.).
[25] Vgl. Chakravarti (1963, 87f.; Dhūmāvatī 87).
[26] Vgl. Majupuria/Majupuria (2004, 126-129; Dhūmāvatī 127).
[27] Vgl. Sahāya (1977, 67f.; Dhūmāvatī 68).
[28] Vgl. Singh (2000, 125-132; Dhūmāvatī 128).
[29] Vgl. Singh/Singh (2006, 57-60; Dhūmāvatī 59).
[30] Vgl. Singh/Singh/Rana (2002, 24-29; Dhūmāvatī 27).
[31] Vgl. Bhattacharyya (1999a, 321-326; Dhūmāvatī 325f.).
[32] Vgl. Caturvedī (o. J., 49-57; Dhūmāvatī 55f.). Eine Vergleichsdatierung anderer Artikel im selben Band lässt auf eine Veröffentlichung um 1985 schließen.
[33] Vgl. Chakraborti (1996, 69-80; Dhūmāvatī 78f.).
[34] Vgl. Kumar (1974, 155-160; Dhūmāvatī 158f.).
[35] Vgl. Kumar (1997, 5-11; Dhūmāvatī 9).
[36] Vgl. Daniélou (1964, 268-284; Dhūmāvatī 282f.).
[37] Vgl. Das (1997, 16-49; Dhūmāvatī 42f.).
[38] Vgl. Rajeshwari (1989, 60-77; Dhūmāvatī 72-74).
[39] Vgl. Gauṛ (1991, 102-114; Dhūmāvatī 110f.).
[40] Vgl. Johari (1986, 91-124; Dhūmāvatī 111-114).
[41] Vgl. Singh (2001, 167-173, 177-182 und 194-196; Dhūmāvatī 112, 180 und 195).

Tripurasundarī oder Kamalā zwar mitunter auch im tantrischen Kontext, aber immer außerhalb des Kontextes der Gruppe. Lediglich Benard[42] mit ihrer umfassenden Untersuchung Chinnamastās widmet sich detaillierter der Entwicklung der Göttin als Mahāvidyā.

Für Dhūmāvatī liegen bis dato keine Untersuchungen vor. Die Göttin erscheint in der Literatur ausschließlich innerhalb der Darstellungen aller individuellen Mahāvidyās wie oben angegeben. Die umfangreichste Ausführung dabei legt wieder Kinsley vor.[43] In ihr ist auch die einzige kurze Abhandlung zum Tempel Dhūpcaṇḍī in der Literatur überhaupt enthalten.[44] In allen weiteren der genannten Darstellungen wird Dhūmāvatī als ein wenig bekanntes Mitglied der Gruppe der Daśamahāvidyā im Vergleich zu anderen Mitgliedern meist erheblich kürzer und flüchtiger präsentiert. Dabei ist die Beschränkung auf die Inhaltswiedergabe eines *dhyānamantras* Dhūmāvatīs aus ihrem tantrischen Quellenhintergrund typisch.[45] Die sehr kargen Informationen, die dadurch übereinstimmend in der vorhandenen Literatur zu Dhūmāvatī vermittelt werden, präsentieren ein stark vereinfachtes und dadurch verfälschtes Bild der Göttin.

In den wenigen der angegebenen Werke, in denen die jeweiligen Autoren dem Inhalt des *dhyānamantras* auch eigene Deutungen der Göttinnenrepräsentation hinzufügen, werden vor allem aufgrund dieses vereinfachten Bildes häufig schematisierte und unzureichende Schlussfolgerungen gezogen. Dhūmāvatī wird dann einseitig gedeutet und gewertet, ausschließlich auf der Grundlage des punktuellen Wissens zum Entwurf ihres Charakters aus einem ihrer *dhyānamantras* und ohne sie weiter in den zu ihrem Verständnis notwendigen Referenzrahmen des sie kennzeichnenden tantrischen Umfeldes einzubetten. Die Göttin wird (fälschlich) wiederholt und generalisierend als zerstörerische Kraft bezeichnet, die auch am Auflösungsprozess des Universums am Ende der Zeitalter beteiligt ist – so von Daniélou[46], Johari[47], Rajeshwari[48], Satpathy[49] und Shankaranarayana[50]. Auch die Interpretation Dhūmāvatīs als Verkörperung von Ignoranz oder Nicht-Bewusstsein im Zustand des Universums zwischen den Schöpfungen, wie bei Khanna[51], Rajeshwari[52] oder Shankaranarayana[53], kann nur aus Folgerungen entstehen, die das umfassende Göttinnenkonzept in den Quellen unbeachtet lassen. Wie die folgende Studie im Detail

---

[42] Vgl. Benard (2000).
[43] Vgl. Kinsley (1998, 176-192). Er diskutiert als Schwerpunkte die Beziehung Dhūmāvatīs zu anderen unheilvollen Göttinnen Südasiens, die Ursprungsmythologien der Göttin, ihr Unheilspotential als Symbol von Transformation, den Tempel Dhūpcaṇḍī und ungewöhnliche Göttinnenportraits.
[44] Vgl. Kinsley (1998, 185-187). Die Abhandlung umfasst zwei Seiten und gibt knappe Informationen zur Präsentation der Göttin und zu Grundlagen ihrer Verehrung wieder, die aus einem Interview mit dem auch in dieser Studie wiederholt zitierten *pūjārī* Pannalāl Gosvāmī gewonnen wurden.
[45] Es handelt sich hier ausnahmslos um den in den tantrischen Quellen der Göttin weitaus bekannteren von zwei *dhyānamantras*, um den aus dem *Phetkāriṇītantra*. Zu seinem Erscheinen in den einzelnen Quellen, zur Übertragung von Quelle zu Quelle und zum Inhalt des *dhyānamantras* vgl. Kapitel 2. 2. 1. bis 2. 2. 3.
[46] Vgl. Daniélou (1964, 282).
[47] Vgl. Johari (1986, 114).
[48] Vgl. Rajeshwari (1989, 73).
[49] Vgl. Satpathy (1991, 147) und Satpathy (1992, 70).
[50] Vgl. Shankaranarayana (1972, 76).
[51] Vgl. Khanna (1979, 59f.).
[52] Vgl. Rajeshwari (1989, 73).
[53] Vgl. Shankaranarayana (1972, 77f. und 81).

belegen wird, liefern die Quellen zur Göttin keine Anhaltspunkte für solche Auslegungen. Von keinem der genannten Autoren außer – kurz – von Kinsley wird Bezug auf eine Praxis der Verehrung Dhūmāvatīs genommen.

Ein Schwerpunkt dieser Studie liegt auf der vergleichenden Untersuchung des Rituals der Göttin, wie es in den tantrischen Quellen beziehungsweise gegenwärtig im Tempel Dhūpcaṇḍī erscheint. Dafür wurden Studien zur Theorie des Rituals mit verschiedenen Akzentsetzungen relevant. Neben Studien ohne Bindung an einen südasiatischen Kontext, wie die von Bell[54] oder Tambiah[55], sind dies vor allem Untersuchungen mit einem südasiatischen Hintergrund. Auch die Ritualforschung speziell für den südasiatischen Raum zeichnet sich zunehmend durch die Bildung theoretischer Ritualkonzepte aus. Für den südasiatischen und dabei sowohl für den hinduistischen als auch für den tantrischen Bereich wurde besonders auch die Frage nach der Bedeutung von Ritualen gestellt. Viel diskutiert wurden die Thesen von Staal[56] zur Bedeutungslosigkeit von Ritualen, so von Michaels[57], der neben der Frage nach der Bedeutung von Ritualen auch die nach deren Intention stellt. Verfechter dafür, dass Rituale einen starken performativen Charakter haben, sind daneben unter anderem Gaenszle[58] und Sax[59]. Die Frage nach der Bedeutung von Ritualen speziell für tantrische Ritualtexte stellt Sanderson[60]. Zu wichtigen Vordenkern für performative Thesen gehören Geertz[61] mit seiner Theorie zur kulturellen Performance und Tambiah[62]. Beide nutzen Fallbeispiele auch aus dem Raum außerhalb Südasiens. Zu den wichtigsten Studien dabei gehören die von Humphrey/Laidlaw[63], die am Beispiel der Jain-*Pūjā* arbeiteten.

Im Vergleich zu Ritualtexten wurde rezente Ritualpraxis im südasiatischen Kontext bislang weniger untersucht.[64] Dies trifft besonders auch auf eine Gegenüberstellung von Texttraditionen mit ihren aktuellen Anwendungen zu, also auf den Wandel von rituellen Traditionen. Zu den wenigen vorliegende Studien gehören Hüsken[65] und Rao[66], die diesen Wandel speziell im Zusammenhang mit Tempelritualen aufzeigen. Hüsken diskutiert mit ethno-indologischem Herangehen Veränderungen in der Ritualtradition der Vaikhānasas und Rao belegt Abweichungen zwischen Texttraditionen und dem tatsächlich praktizierten Ritual in Tempeln. Hüsken[67] untersucht zudem die Transformation von Übergangsritualen in der

[54] Vgl. Bell (1992) und Bell (1997). Die dort vorgestellten Theorien werden von Bell (1998) weiter diskutiert.
[55] Vgl. Tambiah (1998).
[56] Vgl. Staal (1979 und 1989).
[57] Vgl. Michaels (1999) und Michaels (2000b).
[58] Vgl. Gaenszle (2000).
[59] Vgl. Sax (2004).
[60] Vgl. Sanderson (1995).
[61] Vgl. Geertz (1998).
[62] Vgl. Tambiah (1981) und Tambiah (1998).
[63] Vgl. Humphrey/Laidlaw (1994). Auch Humphrey/Laidlaw diskutieren ihre Theorien weiter. Vgl. vor allem Humphrey/Laidlaw (1998).
[64] Dennoch existieren verschiedene wichtige Untersuchungen, die die gegenwärtige Praxis zum Inhalt haben. Stellvertretend sei hier auf die umfassende, ausführliche Studie Bühnemanns (1988) zu *pūjā* und auf Keul (2002) und Tripathi (2004) für Fallbeispiele verwiesen.
[65] Vgl. Hüsken (2004).
[66] Vgl. Rao (2000).
[67] Vgl. Hüsken (2005).

Gruppe der genannten Tempelpriester. Rao[68] untersuchte im Rahmen einer vorrangig ethnologisch geprägten Studie zum andauernden Wandel und zu Aushandlungsprozessen des Göttlichen in ausgewählten Tempeln Bhopals auch die rituelle Praxis dort.

Innerhalb der vorliegenden Studie wurden als Bestandteil der lebendigen Ritualpraxis im Tempel Dhūpcaṇḍī dort begangene Lebenszyklusrituale untersucht. Vor allem Rituale und populäre hinduistische Traditionen im Zusammenhang mit Hochzeiten spielen dabei eine Rolle. Auch zu diesem Schwerpunkt innerhalb der Übergangs- und Lebenszyklusrituale liegen entgegen möglichen Erwartungen bislang wenige detaillierte Untersuchungen vor. Michaels fasst in seiner Einführung in den Hinduismus sowohl die Thematik als auch wichtige vorliegende Untersuchungen zusammen.[69] Pandey[70] und Stevenson[71] diskutieren in ihren jeweiligen Werken zu *saṃskāras* generell auch die historische Entwicklung von Hochzeitsritualen in Südasien. Michaels[72] diskutiert Hochzeiten in ihrem grundsätzlichen Zusammenhang mit Übergangsritualen. Beispielhafte Darstellungen von lokalen Hochzeitsritualen erscheinen in der Literatur verstreut; ausführliche Schilderungen finden sich unter anderem bei Babb[73] und Bennett[74]. Für Benares ist außerdem Katz[75] bedeutsam, der lokale, verbreitete Hochzeitstraditionen beschreibt.

Ein zweiter Schwerpunkt, der in dieser Studie durch die Felduntersuchungen in der Ritualpraxis des Tempels vorgegeben wurde, betrifft Heilungsrituale und Geisteraustreibungen, *ojhāī*. Geisterbesessenheit und -austreibung in Südasien wurde vielfach beschrieben, untersucht und mithilfe verschiedener wissenschaftlicher Interpretationsansätze diskutiert.[76] Eine gute Einführung in die Problematik mit vielen regionalen Fallbeispielen gibt das von Ferrari herausgegebene Werk.[77] Smith[78] untersucht Geisterbesessenheit in Südasien vor allem in den alten Quellen. Schömbucher[79] und Tarabout[80] führen zusammenfassend in das anthropologische Herangehen ein und geben einen Überblick über die relevante Sekundärliteraturlage. Claus[81] spricht dafür, Besessenheit als komplexes ethnographisches Phänomen wahrzunehmen und zu interpretieren. Grundlegend wird Geisterbesessenheit in Südasien in der wissenschaftlichen Diskussion in zwei Kategorien unterteilt – in die Besessenheit von guten Geistern und in die von schädigenden. So unterscheidet

---

[68] Vgl. Rao (2003).
[69] Die im relevanten Kapitel enthaltenen Verweise auf weiterführende Literatur geben einen hervorragenden Überblick sowohl über die klassischen Quellengrundlagen als auch über die in Monographien mit verschiedener Schwerpunktsetzung sehr verstreute Sekundärliteratur. Vgl. Michaels (1998, 126-136).
[70] Vgl. Pandey (1998, 153-233).
[71] Vgl. Stevenson (1971, 27-111).
[72] Vgl. Michaels (2007).
[73] Vgl. Babb (1975, 81-90).
[74] Vgl. Bennett (1983, 71-92).
[75] Vgl. Katz (1993, 188-198).
[76] Geisterbesessenheit erscheint in Kulturen weltweit und spielt eine dementsprechend große Rolle in den jeweiligen Forschungen. Vergleichend zu Klassifizierungen und zu theoretischen Ansätzen in der Kultur und Region übergreifenden wissenschaftlichen Diskussion um Geisterbesessenheit und zu weiterführenden Literaturverweisen vgl. Crapanzano (1995).
[77] Vgl. Ferrari (2010).
[78] Vgl. Smith (2006).
[79] Vgl. Schömbucher (1993, 239-267).
[80] Vgl. Tarabout (1999, 9-30).
[81] Vgl. Claus (1984, 60-72).

Schömbucher[82] zwischen spirit possession durch gefährliche Geister und spirit mediumship durch wohltätige Geister und Gottheiten.[83] Eine unkontrollierte Besessenheit durch gefahrvolle Geister ist unerwünscht und führt zu Krankheit oder Beschwerden der Opfer. Geisteraustreibungen und *ojhāī* sollen hier Abhilfe schaffen. Geisterbesessenheit in Nordindien ist zumeist in die Kategorie der Besessenheit durch schädigende Geister einzuordnen; Geisteraustreibungen in Nordindien wurden bislang auch wiederholt dokumentiert. Plastische und detaillierte Darstellungen sind unter anderem bei Kakar[84] und bei Freed/Freed[85] zu finden. Auch in Nepal und in Gebieten der Himālaya-Region überhaupt hat Geisterbesessenheit in verschiedenen religiösen Kontexten eine lange Tradition.[86] Die wissenschaftliche Literatur dazu ist umfangreich und kann hier nicht repräsentativ wiedergegeben werden. Wichtige Untersuchungen liegen vor von Sax[87], der am Beispiel der Heilrituale der Dalits im Zentral-Himālaya für die Theorie des Performativen in der Ritualdynamik plädiert, und unter anderem von Jones[88], Krengel[89] und Toffin[90]. Die in der wissenschaftlichen Diskussion auch als Geisterverehrung bezeichnete kontrollierte Besessenheit von guten, machtvollen Geistern, Ahnen oder Gottheiten ist im Gegensatz zur Besessenheit durch schädigende Geister erwünscht und wird von rituellen Spezialisten oft absichtlich herbeigeführt. Sie konzentriert sich vor allem, aber nicht ausschließlich in Südindien und in Sri Lanka.[91] Die wissenschaftliche Literatur dazu stellt oft Fallbeispiele dar. Auch zu dieser Thematik können hier nur einführende Literaturhinweise angegeben werden. Beispielhaft und einführend soll auf Studien zu einzelnen Regionen verwiesen werden: auf Freeman[92] und Tarabout[93] für Kerala, auf Brückner[94] und Carrin[95] für Karnataka, auf Knipe[96] für Andhra Pradesh, auf Schömbucher[97] für Tamil Nadu und auf Kapferer[98] für Sri Lanka.

Im Zusammenhang mit dem Aufstieg Dhūmāvatīs zur Stadtviertelgottheit, zur *mohallā devī*, wurden für diese Studie zuletzt auch bislang vorliegende Untersuchungen zu

---

[82] Vgl. Schömbucher (1993, 241-254).
[83] Beide können sich jedoch auch überschneiden. Vgl. beispielsweise Wadley (1976, 233-252) zur Unterscheidung von Besessenheiten und zu einem Fallbeispiel aus Uttar Pradeś.
[84] Vgl. Kakar (1984, 56-92) für die Beschreibungen von Geisteraustreibungen in einem als Heilungszentrum bekannt gewordenen Tempel in Rājasthān.
[85] Freed/Freed (1993) geben viele Beispiele für Geisterbesessenheit und für Legenden über Personen, die zu Geistern wurden, für das dörfliche Uttar Pradeś.
[86] Auch im Buddhismus der Region spielt Besessenheit eine Rolle. Zu dieser und zu tantrischen Heilungen im Newar-Buddhismus, die Parallelen auch zu *ojhāī* zeigen, vgl. vor allem Gellner (1992, 328-332) und Gellner (1988, 119-143).
[87] Vgl. Sax (2004, 363-377).
[88] Vgl. Jones (1976, 1-11).
[89] Vgl. Krengel (1999, 265-312).
[90] Vgl. Toffin (1999, 237-264).
[91] Daneben existiert auch dort der Glaube an Besessenheit durch schädigende Geister von vor allem Verstorbenen. Zusammenfassend zu Geistern und Besessenheit vor allem durch *pretas* in Sri Lanka vgl. Obeyesekere (1981, 115-122). Eine Zusammenfassung zu Besessenheit von Geistern im Gegensatz zu der von Gottheiten in Mahārāṣṭra gibt Stanley (1988, 26-59).
[92] Vgl. Freeman (1993, 109-138).
[93] Vgl. Tarabout (1999b, 313-356).
[94] Vgl. Brückner (1987, 17-37).
[95] Vgl. Carrin (1999a, 90-113) und Carrin (1999b, 383-420).
[96] Vgl. Knipe (2001, 343-357).
[97] Vgl. Schömbucher (1999, 33-60).
[98] Vgl. Kapferer (1991).

Stadtvierteln relevant. Die wissenschaftliche Untersuchung der sehr vielfältigen und komplexen Rolle und der Bedeutung von Stadtvierteln sowohl generell als auch speziell für religiöse Entwicklungen steht noch am Anfang; mit der Erforschung der Subeinheiten innerhalb von Städten wurde gerade erst begonnen. Wie im internationalen Kontext, in dem sich die relativ junge Disziplin der ethnologischen Stadtforschung ebenso wie die interdisziplinäre Stadtforschung bis dato überwiegend auf Großstädte in der Makrodimension beschränken[99], fehlen für Südasien bislang sowohl umfassende, vergleichende und theoriebildende Studien zu Rolle, Bedeutung und Position von Stadtvierteln für urbane Räume generell als auch Einzelfallstudien, die Strukturen einzelner *mohallās* und deren Belang und Auswirkungen im Detail beleuchten, fast gänzlich. Die wichtigsten der wenigen bislang veröffentlichten Untersuchungen, die sich zumindest überwiegend dieser Thematik widmen, haben Gaenszle[100], Kumar[101], Masselos[102] und Toffin[103] vorgelegt. In einem ausführlichen Fallbeispiel zur Rolle von Gottheiten für moderne urbane Gemeinschaften im Hinduismus untersuchte Waghorne[104] die Entwicklung von Tempeln in innerstädtischen Stadtvierteln in Chennai.

Trotz der umfassenden Bedeutung der *mohallās* in Benares erfuhr die außerordentlich wichtige Thematik bislang nicht die Aufmerksamkeit, die ihr gebührt. Zu den *mohallās* von Benares gibt es bislang wenig systematische Literatur. Dennoch liegen einige Untersuchungen mit unterschiedlichen Schwerpunkten vor. Kumar[105] und Heitler[106] thematisieren die historische Entwicklung der *mohallās* in der Stadt. Gaenszle[107] untersucht vorrangig ethnische und religiöse Faktoren, die er am Beispiel des Nepali-Stadtteils in Benares verdeutlicht. Den religiösen Entwicklungen in den *mohallās* von Benares widmen sich auch Coccari[108], die Bīrs, volkshinduistische lokale Schutzgottheiten, und ihre Rolle in den *mohallās* darstellt, Katz[109] in seiner Untersuchung zu Transformationen religiöser Traditionen und zu kommunalen Tendenzen dabei und Kumar[110] zur Rolle von lokalen Heiligtümern für Stadtteile.

---

[99] Vgl. unter anderem Antweiler (2004, 297f.) und Warner (2004, 211).
[100] Vgl. Gaenszle (2004) und Gaenszle (2006).
[101] Vgl. Kumar (1987) und Kumar (1989b).
[102] Vgl. Masselos (1976).
[103] Vgl. Toffin (1994).
[104] Vgl. Waghorne (2004).
[105] Vgl. Kumar (1988, 65-72) und Kumar (1989b, 34).
[106] Vgl. Heitler (1972).
[107] Vgl. Gaenszle (2004) und Gaenszle (2006).
[108] Vgl. Coccari (1989) und Coccari (1990).
[109] Vgl. Katz (1993).
[110] Vgl. Kumar (1987).

Die vorliegende Studie wird eingeleitet von Untersuchungen zu den textlichen Grundlagen und zur Quellengeschichte sowohl der Gruppierung der Daśamahāvidyā als auch der Göttin Dhūmāvatī. Um die Einbettung Dhūmāvatīs in den sie kennzeichnenden tantrischen Hintergrund der Daśamahāvidyā zu ermöglichen, werden zuerst die Formierung und der Charakter der Gruppe in den Quellen und damit verbundene Datierungsfragen diskutiert. Auf eine zusammenfassende Darstellung der mythologischen Ursprungsgeschichten zur Gruppierung aus den verschiedenen dazu aussagekräftigen Quellen folgt eine Vorstellung der wesentlichen Merkmale der individuellen Gruppenmitglieder – ihrer jeweiligen charakterlichen Repräsentation, ihrer Ikonographie und von für ihre Charakterisierung essentiellen Bestandteilen des tantrischen Rituals.

Anschließend werden die bis in die Gegenwart hinein vorhandenen Quellen zu Dhūmāvatī präsentiert. Auf ihrer Grundlage werden die Entwicklungen der Göttin in Repräsentation, Ikonographie und Ritual von ihrer Ersterwähnung an bis in die Gegenwart hinein detailliert aufgezeigt. Wichtiger Bestandteil dieser Quellenuntersuchung ist eine kommentierte Übersetzung und nachfolgende Diskussion und Analyse des gesamten Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und von essentiellen Abschnitten des gleichnamigen Kapitels des *Śāktapramoda.* Das in beiden Quellen fast identisch wiedergegebene Kapitel *Dhūmāvatītantra* wurde für eine Übersetzung gewählt, weil es der bis dato umfassendste Text zur Göttin ist und weil seine Aussagen zudem beispielhaft für die Repräsentation der Göttin in den Quellen überhaupt stehen. Es markiert eine deutliche Zäsur in der schriftlichen Überlieferung Dhūmāvatīs – seine Angaben greifen einerseits die Inhalte der vorherigen Quellen auf und werden andererseits weiter bis in gegenwärtige Quellen übertragen.

Das folgende Kapitel zum Tempel der Dhūmāvatī im *mohallā* Dhūpcaṇḍī in Benares wird eingeleitet von einer Abhandlung zu Bedeutung und Rolle von *mohallās* und von Stadtviertelgottheiten in Indien und Benares. Darin wird der Einfluss von religiösen Konstellationen auf interne Strukturen von *mohallās* überhaupt und darüber hinaus festgestellt. Stadtviertelgottheiten, so wird dargelegt, haben erhebliche Bedeutung über den eigentlichen religiösen Bereich hinaus und beeinflussen vor allem die Herausbildung, Entwicklung und Erhaltung von Identitäten in der Gemeinschaft und Nachbarschaft. Folgend werden die historische, soziale, wirtschaftliche und administrative Struktur des *mohallā* Dhūpcaṇḍī aufgezeigt. Einleitend zum Tempel der Dhūmāvatī werden dessen Baustruktur, relevante Datierungen, Eigentumsverhältnisse, Verwaltung und Ökonomie detailliert diskutiert. Auch die mythologischen Ursprungsgeschichten des Tempels und Gottheiten dort neben Dhūmāvatī werden beleuchtet. Das Kapitel abschließend werden die Beziehungen des Tempels zu anderen Heiligtümern der Stadt Benares aufgezeigt, wobei diese Heiligtümer auch vorgestellt werden.

Das daran anschließende Kapitel ist einer Darstellung und Diskussion der Ikonographie und Repräsentation Dhūmāvatīs in den Quellen und im Tempel gewidmet. Die in den Quellen erscheinende Ikonographie und der dort präsentierte charakterliche Entwurf werden vor allem auch einschließlich ihrer jeweiligen Symbolik diskutiert. Im Abschnitt zur Präsentation Dhūmāvatīs durch ihre *pūjārīs* im Tempel werden sowohl die ikonographische

Präsentation als auch die Vermittlungen der charakterlichen Repräsentation untersucht. Ein ausführliches Kapitel widmet sich der rituellen und verehrenden Praxis im Tempel. Hier werden vor allem relevante Informationen aus den Felduntersuchungen präsentiert. In der Darstellung und Diskussion des Alltagsgeschehens werden sowohl offizielles Tempelritual der *pūjārīs* als auch verehrende Praktiken der Tempelbesucher erörtert. Die einzelnen festlichen Anlässe des Jahreszyklus werden getrennt voneinander dargestellt. Lebenszyklusriten, Geisteraustreibungen – *ojhāī* – und tantrische Praktiken werden ob ihrer besonderen Position im Tempel separat behandelt.

Zuletzt ist den Akteuren der Verehrung im Tempel Dhūpcaṇḍī ein eigenes Kapitel gewidmet. Der Hintergrund der *Pūjārī*-Familie wird beleuchtet und die einzelnen *pūjārīs* und ihre individuellen Interpretationen Dhūmāvatīs werden vorgestellt. Hier werden auch Unterschiede in Position und Befugnissen zwischen weiblichen und männlichen *pūjārīs* aufgezeigt. Auch die Interpretationen der Verehrer der Göttin im Stadtviertel, der Tempelbesucher, werden hier anhand der Befragungsergebnisse konzentriert präsentiert. Gläubige mit ausnehmender Bedeutung für das Geschehen im Tempel, beispielsweise Stifter oder Verehrer mit tantrischen Anbindungen, werden dabei gesondert diskutiert. Die diese Studie abschließenden Anhänge enthalten eine Karte zur Lokalisierung des Tempels und des *mohallā* Dhūpcaṇḍī in Benares, eine Karte des Tempels und den vollständigen Fragebogen, der zur standardisierten Befragung der Tempelbesucher genutzt wurde.

Jedes Kapitel dieser Studie endet in einer Zusammenfassung der zuvor dargestellten und diskutierten Inhalte beziehungsweise der grundlegenden Argumentationen. Zudem verdeutlichen von der Autorin stammende Abbildungen aus dem Felduntersuchungsmaterial in den einzelnen Kapiteln ausgewählte wichtige Inhalte.

2. Textliche Grundlagen und Quellengeschichte

2. 1. Daśamahāvidyā

2. 1. 1. Formierung und Repräsentation der Göttinnengruppierung in den Quellen

Die Daśamahāvidyās treten als Gruppe von zehn Individualgöttinnen wiederholt in der mittelalterlichen hinduistischen Literatur[1] in Erscheinung – zumeist in tantrischen Quellen, aber auch wiederholt in verschiedenen purāṇischen Texten.[2] Die Gruppierung taucht erst relativ spät im hinduistischen Pantheon auf; ihr erstes Vorkommen ist nach einigen (problematischen) Quellendatierungen im 10. oder 11. Jh. anzusetzen[3], nach anderen, auf substantiellen Textstudien basierenden Datierungen erst im 15. Jh.[4]. Die Etablierung der Gruppe wird generell in das 12. bis 16. Jh. datiert.[5] Untersuchungen von Ersterwähnungen sind unter anderem wegen der häufig sehr großen Anzahl von in Frage kommenden Quellen und dabei von vor allem Manuskripten prinzipiell schwierig. Dies gilt auch für die Mahāvidyās. Weitere Befunde auch zur frühesten Datierung der Gruppe sind also in Zukunft durchaus möglich; größere Abweichungen von der bisherigen frühesten Datierungsgrenze im 10. beziehungsweise 11. Jh. erscheinen ob der bis dato vollständigen Abwesenheit von Indizien jedoch unwahrscheinlich. Bei der Datierung der Daśamahāvidyās muss zudem natürlich unterschieden werden zwischen der tantrischen Gruppierung und einiger ihrer einzelnen Mitglieder, die auch außerhalb der Gruppe und längst vor deren Formierung individuell erschienen. Beispielsweise Kālī oder Kamalā zeigten außerhalb des Mahāvidyā-Kontextes bereits dauerhafte eigene Entwicklungen, die jedoch deutlich von der in ihrer Position als Mahāvidyā abzugrenzen sind und die keinerlei Relevanz für ihren Hintergrund

[1] Auch im jinistischen Tantra spielt eine Gruppe von sechzehn Mahāvidyās eine Rolle, deren Mitglieder jedoch weder namentlich – außer Kālī – noch konzeptuell oder ikonographisch mit der hinduistischen Gruppe korrelieren. Für eine ausführliche Darstellung der jinistischen Mahāvidyā-Tradition vgl. Shah (1947, 114-177).

[2] Zur Definition und zu Definitionsproblemen von Tantra vgl. Gupta/Hoens/Goudriaan (1979, 5-12 und 121), Padoux (1981, 347-353) und Sanderson (1988, 660f.). Wie im Folgenden ersichtlich wird, erscheinen die Gruppe und ihre Mitglieder sowohl in Mahāpurāṇas als auch in Upapurāṇas.

[3] Bislang wird als früheste bekannte Quelle, die neun der zehn Mitglieder erwähnt, das *Kāmakalākhaṇḍa* der *Mahākālasaṃhitā* nach den Angaben Kinsleys (1998, 253, Fußnote 1) in das 10. Jh. datiert. Zu Inhalt, Hintergrund und Datierungsproblemen der Quelle vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 78-80). Die Göttin Dhūmāvatī fehlt hier als einzige der späteren Zehnergruppe. Kinsley gibt keine Referenz für die hier genannte Datierung und sie muss sehr wahrscheinlich als nicht sicher belegt verstanden werden. Die sehr schwierige und unübersichtliche Problematik der Ersterwähnung für die Gruppierung wird in der entsprechenden Sekundärliteratur fast vollständig vernachlässigt. Benard (2000, 1 und 17, Fußnote 3) nimmt das śākta Upapurāṇa *Mahābhāgavata* als früheste Quelle an, datiert es aber mit dem 10. Jh. sehr wahrscheinlich zu früh; häufig wird das *Mahābhāgavatapurāṇa* in das 14./15. Jh. datiert.

[4] Vgl. Sanderson (2007, 236, Fußnote 89), der die erste sicher datierbare Erwähnung der Zehn Mahāvidyās – basierend auf substantiellen Textstudien – im *Sarvollāsanatantra* (3.10-29) aus dem 15. Jh. sieht.

[5] Brown (2001, 25) ordnet die Gruppe dem späten purāṇischen Pantheon zu, „probably after the 11th century". Bagchi (1956, 221f.) sieht diesen Prozess im *Sammohatantra* abgeschlossen, dessen Endredaktion er in das 14. Jh. legt. Nach Goudriaan/Gupta (1981, 70) ist dieses Werk identisch mit dem Abschnitt *Chinnamāstakhaṇḍa* des *Śaktisaṁgamatantra*, ein in die zweite Hälfte des 16. Jh. oder in die erste Hälfte des 17. Jh. zu datierendes Werk, das zudem auch Teile aus früheren Quellen wiedergibt. Singh/Singh (2006, 57) gehen ebenfalls vom 14. Jh. aus. Dyczkowski (2004, 221, Fußnote 37) legt den Beginn eines umfassenden Einflusses der Gruppe in das 16. Jh. Zur Schwierigkeit der Datierung der Gruppe vgl. auch Bühnemann (2000, 42) und Gupta (2001, 469f.).

als Mahāvidyā besitzen. Sicher ist, dass die Gruppe im Norden und sehr wahrscheinlich auch im Nordosten Südasiens zuerst bekannt wurde.[6] In südindischen Quellen aus den Jahrhunderten um die Etablierung der Mahāvidyās wird nicht auf eine solche Gruppierung der *devīs* eingegangen, obgleich einige der Individualgöttinnen auch dort beträchtliche Relevanz in den Texten besitzen.[7] Bis in die Gegenwart hinein blieben der nord- und nordostindische Raum, vor allem Bengalen und die benachbarten Regionen, und Nepal hauptsächliches Ausbreitungsgebiet der Gruppe.

Die Benennung „Mahāvidyās" wurde verschieden übersetzt. Ausgehend von der Grundbedeutung handelt es sich um Göttinnen, die mit großem Wissen ausgestattet sind. Welcher Art genau dieses Wissen ist, wird in den Quellen in Bezug auf den Namen nicht spezifiziert. Er kann demzufolge nur kontextbezogen übersetzt werden, auf Hintergrund und konzeptueller Anlage der Gruppierung und der darin enthaltenen *devīs* basierend. *Vidyā* kann dann Erlösung bringendes Wissen bedeuten[8], esoterisches Wissen[9], transzendentales Wissen[10] oder allumfassendes Wissen überhaupt[11]. *Vidyā* trägt im tantrischen Kontext jedoch auch die Bedeutung *mantra*. Auch die Übersetzung der Daśamahāvidyās als zehn große *mantras* erscheint vor dem besonderen Hintergrund der Gruppe gerechtfertigt.[12] Sie betont berechtigterweise die tantrische Anbindung der Gruppe und darin besonders den zentralen Stellenwert der *mantras* im tantrischen Ritual der Quellen. Der jeweilige *mantra* einer *devī* wird dort, wie der *bījamantra* im tantrischen Ritual generell, mit der entsprechenden Individualgöttin identifiziert. Die Mahāvidyās – als individuelle Göttinnen personifiziert – *besitzen* also de facto großes Wissen, ebenso wie sie die großen *mantras sind*. Ich schließe mich hier Kinsley (1998, 60) in seiner Auslegung zum deutlich erkennbaren Zusammenhang beider Übersetzungen an:

> „The difference is only one of means and ends. Mantras are the means to realizing the goal of knowledge. In this sense, the ten Mahāvidyās are the ten great mantras by means of which knowledge is gained, awakened, or discovered within."

---

[6] Nach Donaldson (2002, 462-464, 514 und 562) erscheinen beispielsweise in den Tempeln Orissas erst ab dem 18. Jh. Mahāvidyās ikonographisch dargestellt.

[7] Vgl. vor allem Bühnemann (2000, 42). Die wichtigste Göttin dabei ist Śrīvidyā, die auch mit der Mahāvidyā Tripurasundarī identifiziert wird und die zeitgleich zur Etablierung der Gruppe im Norden und etwas davor eine eigenständige Entwicklung in vor allem südindischen Quellen und Ritualpraxis nahm. Für eine hervorragende Einführung und Details dazu vgl. Brooks (1992, 3-146) und Brooks (1999, 3-39, 40-75 und 83-129).

[8] So gedeutet von Satpathy (1991, 73f.).

[9] So gedeutet von Brown (2001, 25)

[10] So gedeutet von Khanna (1979, 57).

[11] So gedeutet von Bandyopadhyay (1990, 19), Daniélou (1964, 268) und Kumar (1974, 155).

[12] Hemendra Nath Chakravarty und Mark Dyczkowski werden von Kinsley (1998, 58 und 258, Fußnote 105) als Verfechter dieser Deutung angeführt. Beide vertraten auch mir gegenüber diese Übersetzung mit den im Text folgenden Begründungen (persönliche Gespräche mit Hemendra Nath Chakravarty am 03. 05. 2003 und am 25. 02. 2005, mit Mark Dyczkowski am 26. 04. 2003). Diese Übersetzung wird auch von Bühnemann (2000, 38) bevorzugt. Eine sehr gute Einführung zu *mantra* im Tantra gibt Bhattacharyya (1999a, 301-305).

Die Anzahl der Mahāvidyās variiert in verschiedenen Namenslisten.[13] Mehrheitlich sind dabei zehn Mitglieder in der Gruppe zusammengefasst. Die im modernen Hinduismus überwiegend gebräuchliche Bezeichnung Daśamahāvidyā für die Gruppierung bestätigt, dass sich diese Anzahl durchgesetzt hat.[14] Aber auch zwölf, dreizehn, sechzehn, achtzehn, zweiundzwanzig oder siebenundzwanzig Mitglieder werden in den mittelalterlichen Quellen erwähnt. Sehr selten erscheinen höhere Zahlen, und die im *Prāṇatoṣiṇītantra* (5.6)[15] erwähnte Zahl von sieben Millionen Mahāvidyās ist einmalig anzutreffen. Namenslisten in purāṇischen Quellen – alle im Zusammenhang mit Ursprungsmythologien zur Gruppe[16] – sind enthalten in *Devībhāgavatapurāṇa* (7.28.54-56)[17], *Śivapurāṇa* (*Umāsaṁhitā* 50.28-29)[18], *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.57-63)[19] und *Bṛhaddharmapurāṇa* (36.126)[20]. Die wichtigen tantrischen Texte mit Namenslisten sind das *Muṇḍamālatantra* (*paṭala* 1, 6.152-154)[21] und das *Niruttaratantra* (15.51-55)[22], welches unmittelbar aufeinander folgend zwei verschiedene Listen enthält. Die erste Aufstellung im *Niruttaratantra* (15.51-52) korrespondiert mit der des *Muṇḍamālatantra* (*paṭala* 1, 6.152-154), die zweite Liste im *Niruttaratantra* (15.53-52) schließt achtzehn Göttinnen zusammen[23]. Die *Tantrakaumudī* enthält ebenfalls zwei Listen[24], deren erste ohne Referenz erscheint[25] und deren zweite dem Text *Viśvasāra*[26] zugewiesen

---

[13] Sehr viele solche Namenslisten erwähnen die entsprechenden Mitglieder der Gruppe, ohne dass diese wörtlich auch als Mahāvidyās bezeichnet werden. Ihre Zugehörigkeit zur Gruppierung ergibt sich dennoch offenkundig aus dem Kontext der anderen Namen.

[14] Zur Bedeutung der glückverheißenden Zahl zehn als Symbol für Perfektion und Ganzheit bereits im Alten Indien und zu Beispielen für die auf dieser Vorstellung gründende, beliebte Unterteilung von altindischen Texten in zehn Abschnitte vgl. Lienhard (1996, 524 und 528). Für eine Zusammenfassung zur Bedeutung der Zahl in verschiedenen Religionen vgl. Endres/Schimmel (1990, 197-205).

[15] Angabe nach Bhattacharyya (1999a, 320f. und 339, Fußnote 87). Das *Prāṇatoṣiṇītantra* ist unter anderem nach Bhattacharyya (2002, 123) auf 1820 zu datieren.

[16] Diese werden detailliert dargestellt in Kapitel 2. 1. 2.

[17] Die Liste des dem 12. bis 16. Jh. entstammenden Purāṇas enthält dreizehn Mitglieder ohne Dhūmāvatī unter ihnen. Für Datierungstheorien zum *Devībhāgavatapurāṇa* vgl. Brown (1992, 219-225) und (Brown 2001, 20).

[18] Das Purāṇa ist vermutlich in die Periode vom 10. bis zum 12. Jh. zu datieren. Vgl. unter anderem Eck (1980, 94). Das Werk gibt unter den zehn Göttinnen Dhūmrā an. Aus dem Kontext muss unzweifelhaft geschlussfolgert werden, dass es sich dabei um Dhūmāvatī handelt.

[19] Dieses nicht mit dem viṣṇuitischen Mahāpurāṇa zu verwechselnde śākta Upapurāṇa aus wahrscheinlich dem 14./15. Jh. erwähnt zehn Mitglieder und Dhūmāvatī unter ihnen. Zu einer viel früheren Datierung des *Mahābhāgavatapurāṇa* in das 10. Jh. vgl. beispielsweise Benard (2000, 1 und 17, Fußnote 3).

[20] Der wahrscheinlich aus dem 15. Jh. stammende Text enthält eine Liste mit zehn Mitgliedern, unter denen auch Dhūmāvatī ist.

[21] Die Liste mit ebenfalls zehn Individualgöttinnen beinhaltet Dhūmāvatī. Diese Namensliste ist die bekannteste der Moderne und erscheint beispielsweise auch in der wichtigen Quelle *Śaktapramoda* von 1890. Vgl. unter anderem Chakravarti (1963, 85) und Bühnemann (2000, 39f.). Dieselbe Liste erscheint nach Bühnemann (2000, 39) noch einmal im selben Werk (*paṭala* 2, 1.7-8) und im *Śaktisaṁgamatantra* (*Tārākhaṇḍa* 1.44-45).

[22] Für Hintergrund und kurze Inhaltsangabe vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 82) und Banerji (1988, 257-267).

[23] Dhūmāvatī erscheint unter ihnen.

[24] *Tantrakaumudī* (Folio 3a), angegeben nach Singh (2001, 149). Die Quelle ist in das späte Mittelalter zu datieren, vgl. Bhattacharrya (2002, 160). Zum genauen Textlaut beider Listen vgl. Chakravarti (1963, 85f., Fußnoten 19 und 20).

[25] Sie zählt siebenundzwanzig Mitglieder auf, unter ihnen Dhūmā. Da hier auch andere Namen nur mit den jeweils ersten Silben erscheinen, ist in diesem Kontext mit Sicherheit Dhūmāvatī gemeint.

[26] Zum Hintergrund und Inhalt des Werkes vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 97f.). Bis auf drei Namen ist diese Liste identisch mit der ersten Liste der *Tantrasāra* des Kṛṣṇānda Āgamavāgīśa aus dem 16./17. Jh., mit der aus *Mālinīvijaya*. Wie diese hat sie zehn Mitglieder und nennt Dhūmāvatī nicht.

wird. In der *Tantrasāra* des Kṛṣṇānda Āgamavāgīśa aus dem 16./17. Jh.[27] sind einigen Autoren zufolge[28] ebenfalls zwei Listen enthalten, deren erste im Text der Quelle *Mālinīvijaya*[29] und deren zweite der bereits erwähnten des *Muṇḍamālatantra* (*paṭala* 1, 6.152-154) zugeordnet wird. Namentlich werden zweiundzwanzig Mahāvidyās auch in der Quelle *Rudrayāmala* (*paṭala* 74, 70-73) angegeben.[30] Daneben sind solche Namenslisten auch in anderen tantrischen, vor allem spätmittelalterlichen Quellen zu finden. Diese Erwähnungen sind unter anderem ob der Fülle der in Frage kommenden Quellen, aber teilweise auch wegen der schweren Verfügbarkeit vieler Manuskripte bislang nicht detailliert untersucht worden, und sehr wahrscheinlich ist eine vollständige Aufstellung aller Texte mit Namenslisten der Mahāvidyās bereits deshalb letztlich unmöglich. Mit Sicherheit ist aus den bislang bekannten, unterschiedlichen Namenslisten der Mahāvidyās jedoch zu schlussfolgern, dass bereits seit den frühesten Erwähnungen am Häufigsten genau zehn Mitglieder in der Gruppierung zusammengeschlossen wurden. Die Zusammensetzung dieser individuellen Mitglieder war nicht gänzlich unveränderlich, blieb aber zum großen Teil konstant. Abweichungen bei den einzelnen Namen existierten dagegen bei den zusätzlichen, die Zehnerzahl übersteigenden Göttinnen.[31] In den einzelnen Listen wurden sowohl sehr einflussreiche *devīs* wie Annapūrṇā als auch unbekannte Göttinnen wie Pratyaṅgirās in Zusammenhang mit den zehn „Kerngöttinnen" der Mahāvidyās gebracht.

Der Zusammenschluss von Göttinnen in Gruppierungen ist vor allem im purāṇisch geprägten Hinduismus weit verbreitet und hat dort eine lange Tradition.[32] Wiederholt fungieren Vereinigungen von Göttinnen dabei auch als Möglichkeit zur Eingliederung von lokalen Göttinnen und beziehungsweise oder von solchen aus einem nichtsanskritisierten Hintergrund.[33] Zumeist erscheinen Gruppen von *devīs* im Rahmen der purāṇischen Quellen als Vervielfältigung und Spaltung der komplexen Aspekte der großen Göttin. Weithin in diesen Texten auftretende Gruppierungen werden vor allem im Zusammenhang mit der zumeist als Mahādevī oder Durgā personifizierten großen Göttin als Helferinnen in deren Kampf gegen verschiedene Asuras oder Daityas dargestellt. Die bekanntesten

---

[27] Die Datierung dieses Werkes ist umstritten. Die hier angeführte Datierung vertritt Bhattacharyya (2002, 81). Payne (19,56f.) dagegen datiert es in das 18. Jh. und Farquhar (1920, 355 und 389) sogar auf 1812.

[28] Zuerst angegeben von Sircar (2004, 48, Fußnote 1). Bühnemann (2000, 39, Fußnote 71) bestätigt, dass in den zugänglichen gedruckten Ausgaben *keine* Mahāvidyā-Listen enthalten sind.

[29] Zum wahrscheinlich hohen Alter dieses Textes vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 32). Diese Liste hat nach dem bei Sircar (2004, 48, Fußnote 1) einzusehendem Textlaut zwölf Mitglieder, enthält aber Dhūmāvatī nicht.

[30] Die Datierung der Quelle ist sehr schwierig, da sich mehrere Werke selbst mit diesem Titel bezeichnen. Payne (1997, 54) und Bhattacharyya (1999a, 79) datieren sie in das 10. oder 11. Jh., letzterer legt jedoch auch Teile des Werkes in „a later period". Allen vorangegangenen Betrachtungen zur Datierung der Formierung der Mahāvidyās zufolge muss zumindest der hier angeführte Abschnitt, *paṭala* 74, merklich später als in das 11. Jh. gelegt werden. Goudriaan/Gupta (1981, 47f.) diskutieren die Schwierigkeiten bei der Datierung des Werkes und geben, wie auch Bhattacharyya (1999a, 86), eine kurze Inhaltsangabe des Werkes. Dhūmāvatī erscheint als Mahāvidyā in dieser Liste aufgenommen.

[31] Vgl. unter anderem Gupta (2001, 469).

[32] Zu eventuellen Vorläuferformen, auch zu Anhaltspunkten für bereits in Gruppen zusammengefasste Göttinnen in der Industalkultur und in der vedischen Literatur, vgl. Onoshi (1997, 7-57).

[33] Hierfür sind die Navadurgās, die auch in Kapitel 5. 2. 4. diskutiert werden, treffendes Beispiel.

Zusammenschlüsse solcher Göttinnen sind die Saptamātṛkas[34] und die Yoginīs[35]. Auch die Daśamahāvidyās werden in der purāṇischen Literatur in diese mythologische Rahmengeschichte eingebettet. Trotz ihres grundsätzlich anderen, tantrisch geprägten, Hintergrundes wurden und werden die Mahāvidyās außerhalb des tantrischen Umfeldes also offenbar überwiegend wenig spezifiziert, als ein weiterer Zusammenschluss von Göttinnen und analog zu bekannten Gruppen, wahrgenommen und rezipiert. Die Mahāvidyās wurden als Gruppe außer in die purāṇische Mythologie der Mahādevī auch in autarke Entwicklungen und Texte einiger tantrischer oder tantrisch geprägter Göttinnen inkorporiert. Wichtige Beispiele hierfür sind die Aufnahme der Daśamahāvidyās in die teilweise mit der Göttin Kubjikā verbundene *Kubjikā Upaniṣad* (11-21)[36] oder ihre Einbettung in den Kontext um die Göttin Kāmākhyā im *Mahābhāgavatapurāṇa* (77.1-34)[37].

Die genauen Gründe, weshalb die Gruppe der Mahāvidyās formiert wurde und auch weshalb ihr diese ausgewählten individuellen Mitglieder zugeordnet wurden, werden in den Quellen nicht diskutiert und können nicht mit vollständiger Sicherheit angegeben werden. Vor einem tantrischen Hintergrund ist der Zusammenschluss genau dieser jeweils mit eigenen Inhalten und eigenen *siddhis* verbundenen Individualgöttinnen jedoch nachvollziehbar[38] und erscheint, wie auch Bühnemann (2000, 41f.) feststellt, unter der Zugrundelegung des tantrischen Referenzsystems sinnvoll:

> „From the discrepancies in the lists of names and in the descriptions of the individual goddesses we get the impression that the Mahāvidyā goddesses were originally not connected to one another, a fact which made the inclusion, replacement and addition of names to the lists easy. Instead, the goddesses are brought together as representatives of different cults. ... The Mahāvidyās thus represent a syncretism of important Tantric goddesses."

Auch wenn es nur minimale Belege zum Hintergrund der wenig bekannten Mitglieder der Mahāvidyās – Dhūmāvatī gehört zu diesen – und zu deren historischer Entwicklung vor ihrer Aufnahme in die Gruppe gibt[39], so ist die Verbindung sehr wahrscheinlich vornehmlich als eine nicht organisch gewachsene Zusammenfügung, sondern vielmehr als theoretische Konzeption mit tantrischem Hintergrund zu verstehen. Wichtige tantrische Prinzipien wurden

---

[34] Eine Auflistung aller in Namen und teilweise auch in der Anzahl abweichenden Namenslisten der purāṇischen Literatur geben beispielsweise Bhattacharyya (1999b, 320) und Kumar (1974, 234-236). Für Details zu den Saptamātṛkas vgl. die umfassenden Studien von Harper (1989) und Panikkar (1997).

[35] Als bislang ausführlichste und beste Studie zu den wenig untersuchten Göttinnen vgl. Dehejia (1986). Chitgopekar (2002, 82-111) diskutiert vor allem deren tantrischen Hintergrund.

[36] Der späte Text *Kubjikā Upaniṣad*, dessen Manuskripte in das 18. Jh. datiert werden, beinhaltet Abhandlungen zum tantrischen Ritual der Mahāvidyā-Individualgöttinnen. Zu Text und den Daśamahāvidyās darin vgl. Dyczkowski (2004, 225, Fußnote 44), die Übersetzung von Goudriaan/Schoterman (1994) und Schoterman (1993, 313-326).

[37] Zur Verbindung der Daśamahāvidyās mit Kāmākhyā und Kāmarūpa im *Mahābhāgavatapurāṇa* vgl. auch das folgende Kapitel.

[38] Vgl. Kapitel 2. 1. 3. zu den Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās, auch zu einenden und zu abweichenden Aspekten ihrer Inhaltskonzepte.

[39] Vgl. auch Kapitel 2. 2. 1. zu den wenigen Referenzen in der Quellengeschichte der Göttin Dhūmāvatī. Die Quellen zu vor allen auch den Individualgöttinnen Bagalāmukhī und Mātaṅgī sind so stark beschränkt, dass ihre historische Entwicklung nicht mehr umfassend nachzuvollziehen ist. Aussagekräftige Untersuchungen – nicht nur zum historischen Hintergrund, sondern zu jeglichem Aspekt dieser Göttinnen überhaupt – fehlen.

dabei offenbar namentlich mit Göttinnen besetzt und diese als Verleiher von verschiedenen *siddhis* zusammengefasst. Die einzelnen Göttinnen zeigen aller individuellen Merkmale und Eigenheiten ungeachtet jedoch auch verschiedene gemeinsame Bezüge und Anbindungen. Durch diese und weniger durch tatsächliche Gemeinsamkeiten in den inhaltlichen Repräsentationen der individuellen *devīs* werden letztlich die wichtigsten Verbindungen innerhalb der Gruppe hergestellt. Die Göttinnen unterliegen einigen gemeinsamen Bindegliedern, die die Gruppierung als systematische Einheit erscheinen lassen. Sie sollen im Folgenden diskutiert werden.[40]

Dabei und generell muss deutlich unterschieden werden zwischen dem Auftreten der Gruppe in einem tantrischen Kontext, also in tantrischen Quellen, und ihrer Einbettung in mythologische Geschichten in der purāṇischen Literatur. Dass die tantrische Gruppierung in die Purāṇas übernommen wurde, ist wenig verwunderlich. Die Daśamahāvidyās bildeten sich in einer Zeit heraus, in der tantrisches Gedankengut bereits auch in Purāṇas eingedrungen war und, oft in inhaltlichen Details überarbeitet und verändert, dahinein übernommen wurde.[41] Tantrische und purāṇische Quellen erwähnen die Mahāvidyās also in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen und setzen sehr verschiedene inhaltliche Schwerpunkte. Vor allem bezüglich der Ausführlichkeit, aber auch des Inhalts des mythologischen Materials unterscheiden sich beide Literaturgattungen erheblich. Die wichtigsten Texte aus beiden werden im Folgenden angegeben.

Die tantrischen Quellen widmen sich fast nie der Gruppe als Einheit. Sie beschreiben vielmehr die Individualgöttinnen im Detail in einem grundsätzlich gleichen und in den verschiedenen Werken wiederkehrenden formalen Muster, in dem mythologische Abläufe gänzlich fehlen. Im Wesentlichen werden die für die Ritualpraxis notwendigen Informationen vermittelt. Dazu gehört auch eine relativ ausführliche Erläuterung der ikonographischen und konzeptuellen Erscheinung jeder Göttin. Fast jede der Darlegungen beinhaltet *viniyoga*, *nyāsa*, *mantras*, *dhyānamantra*, *kavaca*, *stotra*, *śatanāmastotra*, *sahasranāmastotra* und *hṛdaya*. *Viniyoga* und die verschiedenen *nyāsas* sind Teil der eigentlichen Ritualhandlungen; sie geben Auskunft über deren einzelne Schritte und beinhalten keine mythologischen Informationen. *Dhyānamantras* beschreiben die Eigenschaften einer Gottheit zur mentalen Reflexion und Meditation in sehr komprimierter Form, und mythologische Hintergründe werden allenfalls angedeutet. Nur aus *kavaca*, den unterschiedlichen *stotras* und *hṛdaya* können detaillierte Aufschlüsse zur tatsächlichen inhaltlichen Repräsentation entnommen werden. Sie stellen Merkmale der jeweiligen Göttin im weitesten Sinne dar – ihre

[40] Neben diesen hier folgend detailliert ausgeführten Zusammenhängen vgl. auch Kinsley (1998, 38-49) zu von ihm selbst dort wiederholt als „forced“ und „unsatisfactory“ bezeichneten Anhaltspunkten für weitere eventuelle Bindeglieder innerhalb der Gruppe: zu einer schwesterlichen Beziehung, zu einzelnen Lebensalterstadien, zu einzelnen Abschnitten im Schöpfungs-Zerstörungs-Kreislauf, zu Farben, zu einzelnen Phasen des Lunarkalenders (*tithis*), zu Bewusstseinsstufen von tantrischen Adepten etc. Einige Parallelschlüsse von anderen Göttinnen und einige zeitgenössische Vorstellungen von Gläubigen verweisen auf solche Verbindungen. Sie alle erscheinen jedoch nicht in den Sanskritquellen und geben damit keine nachweisbaren Belege zu Hintergründen oder zu eventuellen konzeptuellen Überlegungen, die zur Formierung der Gruppe führten.

[41] Kurz einführend zur im 9. und 10. Jh. beginnenden, schrittweisen Akzeptanz tantrischer Einflüsse und Rituale in den Purāṇas vgl. Hazra (1987, 260-262), zu verschiedenen Phasen in der Entwicklung von Tantra bis zum 13. Jh. vgl. White (1998, 172f.).

Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Vorlieben, Abneigungen und natürlich ihre Ikonographie. Aber auch damit erscheinen letztlich nur Verweise auf mythologische Hintergründe, deren genauere Verläufe im Zusammenhang der tantrischen Texte nicht von Interesse sind.

Die einzigen ausführlichen mythologischen Geschichten, die mehr als Namenslisten, kurze Charakterisierungen der Gruppenmitglieder und Ritualvorschriften geben, erscheinen in Purāṇas. Dies ist trotz des überwiegend tantrischen Charakters der Gruppe wenig verwunderlich, denn tantrische Texte – auch die zu den Mahāvidyās – beschränken sich generell fast ausschließlich auf Ritualvorgaben und einige notwendige Begleitinformationen. Tatsächliches mythologisches Material ist in solchen Texten nur sehr kurzen Passagen zu entnehmen; es bleibt immer den Ritualvorgaben untergeordnet oder ist schlicht nicht vorhanden. Auch im Falle der hier folgend diskutierten Texte trifft diese Feststellung zu.[42] Die Mahāvidyās sind in der überwiegenden Mehrheit der (tantrischen) Quellen ein grundsätzlich tantrisches Konzept. Durch ihre Aufnahme in die purāṇische Mythologie berühren sie jedoch auch diesen nichttantrischen Bereich des Hinduismus. Und nur in den Purāṇas erscheint die Gruppe überhaupt in umfassenden mythologischen Zusammenhängen. Obwohl natürlich immer sehr deutlich unterschieden werden muss zwischen der Repräsentation der Gruppe im tantrischen und purāṇisch geprägten Bereich, haben die mythologischen Geschichten in der purāṇischen Literatur letztlich also einen wichtigen Stellenwert nicht nur für die Rezeption der Gruppe außerhalb des tantrischen Kontextes, sondern für das Verständnis beider Repräsentationen. Die mythologischen Erzählungen in den Purāṇas haben sämtlich die Entstehung der Gruppe zum Thema. Wegen ihrer Bedeutung für den mythologischen Hintergrund dieser werden sie im folgenden Kapitel detailliert dargestellt und diskutiert. Wichtig ist es festzustellen, dass sich die mythologischen Ursprungsgeschichten der Purāṇas ausschließlich auf eine Darstellung der *Gruppe* der Mahāvidyās beschränken. In ihnen wird, gänzlich anders als in tantrischen Texten, ausschließlich die Wirkungsmacht der Einheit der einzelnen Mitglieder betont.

In diesen tantrischen Abhandlungen wird deutlich, dass allen *devīs* erwartungsgemäß radikale und im nichttantrischen Hinduismus als verunreinigend geltende Attribute und Gewohnheiten zugeordnet werden. Ein tantrischer Hintergrund ist also nicht nur für die Gruppe als Einheit, sondern auch in der konzeptuellen Anlage der darin zusammengeschlossenen individuellen Göttinnen deutlich erkennbar. Viele der bei den einzelnen Mahāvidyās erscheinenden typischen tantrischen Bezüge in Visualisierung, Repräsentation und in Ritual, beispielsweise die häufig erscheinende Verbindung zum Tod, zu Verbrennungsplätzen, zu Leichen, zu Schädeln, zu Blut oder zu Rauschmitteln, werden außerhalb des tantrischen Umfeldes als *ugra* ausgelegt.[43] Die von den individuellen Mahāvidyās verkörperten tantrischen Identitäten werden dort ausnahmslos als gefahrvoll einordnet, und den purāṇischen Vorstellungen zufolge weisen die Göttinnen – im Falle

---

[42] Bhattacharyya (1999a, 320) geht so weit festzustellen, dass die Mahāvidyās als einzige tantrische Gottheiten in einen bekannten purāṇischen mythologischen Rahmen eingebettet wurden, in den im folgenden Kapitel dieser Arbeit diskutierten Satī-Mythos. Ihm zufolge – und ich schließe mich dieser Meinung an – geschah dies als Zugeständnis der tantrischen Konzeption an purāṇische Vorstellungen.
[43] Vgl. auch Zeiler (2003, 51).

Dhūmāvatīs beispielsweise sogar ein ausnehmend hohes – *Ugra*-Potential auf. Sobald die Gruppierung oder ihre Mitglieder also im purāṇischen Bereich auftreten[44], werden sie als radikal, schrecken- und angsteinflößend, bedrohlich, zerstörerisch, schädigend und eben letztlich als ausnehmend *ugra* verstanden[45]. Auch *devīs*, die außerhalb der Gruppierung und tantrischen Sphäre verbreitet sind, erscheinen dabei als Mitglieder der Daśamahāvidyās fest in diesen Hintergrund eingebettet. Auch in ihrer purāṇischen Repräsentation eindeutig *saumya* Göttinnen wie Kamalā und Bhuvaneśvarī sind als Mitglieder der Daśamahāvidyās außer mit milden und wohltätigen auch mit *Ugra*-Elementen ausgestattet.

Bezüge wie die oben genannten, besonders die zu Verbrennungsplätzen, zu Leichen und Leichenteilen und zu Schädeln, sind jedoch auch im tantrischen Ritual nicht zwingend erforderlich, und sie erscheinen nicht bei allen tantrischen Gottheiten im gleichen Ausmaß. Sie gelten vielmehr auch im tantrischen Kontext mitunter als radikal und extrem. Die Besonderheit bei den Mahāvidyās liegt vor allem darin, dass solche Verbindungen in einer außergewöhnlichen Häufung erscheinen. Dies setzt die Gruppierung in eine besondere Position auch innerhalb des tantrischen Pantheons.[46] Unbestreitbar ist, dass die wiederkehrenden Verweise auf Attribute des Todes[47] im Zusammenhang mit der Wahrnehmung der Gruppe als Zusammenschluss besonders gefahrvoller *devīs* stehen. Weshalb dies so ist, bleibt in allen Quellen unbeleuchtet. Auch hier können wieder nur Rückschlüsse aus anderen wichtigen Inhalten der Gruppenkonzeption oder Parallelschlüsse von anderen Gottheiten gezogen werden. Möglicherweise verweist diese Nähe zum Tod auf die für Erlösung und bereits für fortschreitende spirituelle Entwicklung notwendige vollständige Weltentsagung und damit auf Asketentum. Die den Mahāvidyās zugewiesenen Attribute in Verbindung zum Tod – Leichenteile, Schädelketten usw. – und vorgeschriebene Orte für die Ritualpraxis – Verbrennungsplätze und Leichensitze – gelten als unrein und verunreinigend. Sie symbolisieren zudem Vergänglichkeit und Vergeblichkeit des Daseins. Als solches werden sie im Tantra häufig als hervorragende Unterstützungen bei der Suche nach Loslösung und nach der Zuwendung zum eigenen Inneren präsentiert. Dem Verbrennungsplatz als bevorzugtem Ort für die Ritualausübung wohnt eine weitere Symbolik inne. Als liminale Stätte des Übergangs zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt ist sie prädestiniert für tantrische Praktiken im Allgemeinen, aber eben auch für tantrische Praktiken der Mahāvidyās im Besonderen. Alle diese Andeutungen sind möglicherweise und meiner Meinung nach sogar wahrscheinlich in den Bezügen der Gruppierung zu Todesattributen enthalten.

---

[44] Vgl. dazu auch das folgende Kapitel, dass die purāṇische Mythologie der Gruppe im Detail diskutiert.

[45] Kinsley geht soweit, die Mahāvidyās als „antimodels, especially for women“ und als alternatives beziehungsweise gegensätzliches Konzept zum Ideal der *pativratā* zu bezeichnen. Vgl. Kinsley (1998, 6 und 251f.). Diese Interpretation bezieht sich jedoch nur auf inhaltliche Gegensätze beider Entwürfe, und es fehlen deutliche Verweise auf die konzeptuell per se sehr verschiedenen Hintergründe in Tantras und Purāṇas.

[46] Wichtig zu betonen ist hierbei jedoch, dass ein (hinduistisch-) tantrischer Pantheon als sehr viel weniger homogen und kongruent als der purāṇische Pantheon zu verstehen ist. Obwohl natürlich auch letzterer Veränderungen erfuhr und weiter erfährt, sind tantrische Gottheiten sehr viel deutlicher den mitunter stark voneinander abweichenden tantrischen Strömungen, Traditionen, Entwicklungen und Schulen unterworfen und weniger zweckvoll zueinander in Beziehung zu setzen als Gottheiten des purāṇischen Pantheons.

[47] Diese „death imagery“ wird von Kinsley (1998, 234-241) im Detail diskutiert.

Die Verbindung aller Gruppenmitglieder mit Attributen des Todes stellt bereits eine der gemeinsamen Bindeglieder innerhalb der Gruppe dar. Eine weitere wichtige inhaltliche Verbindung aller Mahāvidyās besteht zu *siddhi*. Diese häufig als „magisch" bezeichneten Kräfte gehören eindeutig in den tantrischen Religionsbereich; sie spielen darin eine ausgesprochen wichtige Rolle und erfahren dementsprechende Aufmerksamkeit in der tantrischen Literatur.[48] Die Daśamahāvidyās werden vor allem mit unerbittlichen *siddhis* zum Selbstschutz und zur Verteidigung verbunden, am häufigsten mit *uccāṭana* (Auslöschung, aber auch Behinderung des Gegners in bestimmten Situationen), mit *stambhana* (Lähmung und Unbeweglichkeit) und mit *māraṇa* (Töten). In den Abhandlungen zu den Individualgöttinnen werden diesen auch jeweils eigene *siddhis* zugeschrieben. Besonders Bagalāmukhī erscheint beständig im Zusammenhang mit *siddhis*, namentlich mit vor allem *stambhana* und *māraṇa*. Dhūmāvatī wird in der Literatur übereinstimmend mit *uccāṭana* oder beziehungsweise und der *siddhi* zur Vernichtung der Feinde, *śatrunigraha*, verbunden.[49]

Auch andere gemeinsame Bezüge bestehen unter den Daśamahāvidyās. Die gesamte Gruppe als Einheit wurde unter anderem als „mittelalterlicher ikonographischer und mythologischer Ausdruck eines Aspektes der Mahādevī-Theologie"[50] interpretiert. Dies kann unter anderem mit der purāṇischen Ursprungsmythologie begründet werden, nach der die Mahāvidyās aus einer großen Göttin entstehen. Da es ein wichtiger Aspekt der Mahādevī ist, sich in vielen Formen zu manifestieren, wird die Gruppe in diese Tendenz und damit generell übergreifend in die Mahādevī-Theologie eingegliedert.[51] Die Übernahme der Mahāvidyās in den purāṇischen Pantheon erfolgte aber erst *nach* der Formierung der Gruppe im tantrischen Umfeld und hatte sicherlich vor allem zum Ziel, die Daśamahāvidyās in einen breiteren Kontext als den tantrischen zu transportieren. Dies ist teilweise gelungen, indem die weithin bekannte Konzeption der Mahādevī mehr als mythologischer denn als theologisch-inhaltlicher Rahmen genutzt wurde.[52] Dass die Gruppe im purāṇischen Kontext entstand und speziell geschaffen wurde, um der purāṇischen Mahādevī-Theologie eine weitere Facette hinzuzufügen, ist also überaus unwahrscheinlich. Dass die Gruppe jedoch wie viele andere Göttinnen und Göttinnengruppen mit der purāṇischen Mahādevī-Theologie verflochten wurde, ist weder ungewöhnlich noch unerwartet. Mithilfe der häufig nicht exakt zu datierenden Quellen ist diese frühe Entwicklung im Detail nicht nachzuweisen; die starke inhaltliche tantrische Prägung der Gruppe und ihr wiederholtes Erscheinen in der tantrischen

---

[48] Einführend zu magischen Praktiken und einzelnen *siddhis* vgl. unter anderem Goudriaan/Gupta (1981, 112-116) und Chattopadhyaya (1990, 84-93). Für eine Zusammenstellung von tantrischen Werken mit dieser Thematik vgl. Goudriaan/Gupta(1981, 122-124). Sehr ausführlich zu den einzelnen, die wichtigsten *siddhis* enthaltenden *Ṣaṭkarman*-Ritualen vgl. Goudriaan (1978, 251-412). Vgl. auch das folgende Kapitel, das auf mit den Mahāvidyās verbundene *siddhis* im *Bṛhaddharmapurāṇa* eingeht.

[49] Für die einzelnen Texte mit dieser Angabe vgl. Kapitel 2. 2. zur Quellengeschichte der Göttin. Ausführlich zur Entwicklung, zur Quellengeschichte und zu Inhalt und Anwendung von *uccāṭana* vgl. Goudriaan (1978, 364), der auch viele Textbeispiele aus der entsprechenden tantrischen Literatur angibt.

[50] Vgl. Kinsley (1990, 218). Diese Deutung wurde auch von Brown (2001, 25) vertreten.

[51] Mahādevī wird zum Teil auch gleichgesetzt mit einer so bezeichneten Mahāvidyā. Im *Devīmāhātmya* (1.58 und 1.21) beispielsweise wird Durgā zweimal als Mahāvidyā bezeichnet, vgl. Kinsley (1998, 60). Diese Göttin ist als eine der Formen der großen welterhaltenden und schöpfenden Göttin zu verstehen und *nicht* etwa als eine zusammengeschlossene Erscheinung oder Repräsentantin der Mahāvidyāgruppe. Vgl. Brown (2001, 28-34).

[52] Vgl. auch das folgende Kapitel 2. 1. 2.

Literatur lässt jedoch letztlich keinen Zweifel an einem Ursprung der Mahāvidyās außerhalb des purāṇischen Bereiches. Es wurde bereits diskutiert, dass dort sehr wahrscheinlich verschiedene geeignete *devīs* für tantrisch-magische Praktiken mit jeweils eigenem tantrischen Ritual versehen, in einer inhaltlich annähernd kohärenten Gruppe zusammengefasst und erst danach in die purāṇische Sphäre einbezogen wurden. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, dass die Individualgöttinnen der Gruppe zumindest Aspekte der Mahādevī-Theologie aufweisen, befindet sich jedoch auch in den tantrischen Quellen selbst. Dort finden sich einige Überlappungen von purāṇischen Vorstellungen mit der grundsätzlich tantrischen Anlage der Daśamahāvidyās. Vor allem in den Namensaufzählungen jeder Göttin, in den jeweiligen *śatanāmastotras* und *sahasranāmastotras*, sind unter anderem Bezeichnungen aus dem Kontext der mythologischen Geschichte über die Dämonenvernichtung der großen Göttin enthalten; die jeweilige Mahāvidyā wird außer mit Namen zur eigenen tantrischen Repräsentation also auch mit verschiedenen Namen der Mahādevī belegt. Auch hier ist nicht mit Sicherheit zu datieren, wann genau diese *nāmastotras* entstanden und wann die einzelnen Benennungen darin aufgenommen wurden. Es ist jedoch zu vermuten, dass diese *stotras* wie die für viele andere Göttinnen nach dem Vorbild der frühen und bekannten *Lalitāsahasranāma* sehr wahrscheinlich für die einzelnen bereits in der Gruppe formierten Mahāvidyās verfasst wurden. Auch sie wären demnach *nach* der Herausbildung der tantrischen Mahāvidyās entstanden und diesen, vermutlich wieder zumeist aus Gründen der versuchten Prestigeanreicherung, zugeordnet worden.

Häufig wurde im Zusammenhang mit den Daśamahāvidyās auch ihre Beziehung zur viṣṇuitischen Konzeption der *avatāras* diskutiert. Unstrittig ist, dass es einen solchen Bezug gibt. Er erscheint in zwei klassischen Quellen.[53] In diesen voneinander abweichenden Listen werden die einzelnen Mahāvidyās mit einzelnen *avatāras* verbunden. Jeweils eine Liste ist im *Guhyātiguhyatantra*[54] und im *Toḍalatantra* (10.9-11)[55] enthalten. Paarungen der individuellen Mahāvidyās mit einzelnen *avatāras* werden auch weiter in späteren Quellen angegeben.[56] Eine solche direkte Gegenüberstellung einer damals relativ jungen, noch zu etablierenden Gottheitsgruppe – der Mahāvidyās – mit einer bereits weithin bekannten und renommierten Gruppierung – den *avatāras* des Viṣṇu – verwundert wenig. Auch sie stellt vor allem den Versuch dar, die Position der jungen Gruppe durch Teilhabe am Prestige der bekannten Gruppe zu stärken.[57] Auch in modernen Kompilationen wird der Bezug zwischen den zehn Mahāvidyās und den zehn *avatāras* angeführt.[58] Und auch hier wird er hergestellt,

---

[53] Zu beiden vgl. auch Benard (2000, 4f.).

[54] Angegeben nach Sircar (2004, 48, Fußnote 1), der auch den Textlaut und die Quellenangabe gibt. Dhūmāvatī wird hier mit Matsya in Beziehung gesetzt.

[55] Der Text ist stammt nach Gupta (2001, 464) sehr wahrscheinlich aus dem 14. Jh. Für eine kurze Inhaltsangabe des Werkes vgl. Gourdiaan/Gupta (1981, 81). Die Liste in Übersetzung ist bei Bühnemann (2000, 44) einzusehen. Dhūmāvatī wird hier mit Varāha verbunden.

[56] Beispielsweise im Text *Puraścaryārṇava* (19, 18-22). Dort wird Dhūmāvatī – erneut abweichend – mit Vāmana verbunden. Angaben nach Bühnemann (2000, 46).

[57] Solche und ähnliche Versuche, den Bekanntheitsgrad großer Gottheiten für unbekannte zu nutzen, sind in der purāṇischen Literatur häufig. Anfängliche Angliederungen an wichtige Gottheiten können in letzter Konsequenz bis zu einer Identifizierung mit der Bezugsgottheit führen. Dies betrifft beispielsweise häufig lokale Göttinnen.

[58] Vgl. beispielsweise Yaśpāl (1998, 6).

indem eine Mahāvidyā mit je einem *avatāra* in Bezug gesetzt wird. Vor allem aufgrund der Erwähnung des *Guhyātiguhyatantra* wurde die Gruppe als späte Śākta-Entwicklung parallel zu den zehn *avatāras* des Viṣṇu interpretiert, wie beispielsweise auch Brown (2001, 25) zu den Daśamahāvidyās formuliert:

> „The ten represent, on an esoteric level, the various forms of knowledge (*vidyā*) and power that constitute the universe. On a mythlogical level, they are ten facets or aspects of the Great Godess. The group in some way represents a late medieval Śākta counterpart to the Vaiṣṇava notion of the ten main avatars of Viṣṇu, whose role frequently is to maintain cosmic order through the destruction of demons. The Mahāvidyās at times function in a similiar role, as in the Śiva Purāṇa (Umā-Saṃhitā 50.28-29) where they come forth from the body of the Great Goddess as she fights against the demon Durgama. But unlike Viṣṇus avatars, the Mahāvidyās usually work in concert, and their primary role is not necessarily the preservation of cosmic order ... ."[59]

Wichtig anzufügen ist, dass sich Brown hier offensichtlich nur auf die purāṇischen Ursprungsmythologien der Gruppe bezieht. Das Wirken und der Charakter der Individualgöttinnen in ihren jeweiligen tantrischen Ritualtexten umfasst weit mehr als die hier angesprochenen Themen – wie auch im folgenden Kapitel zu den tantrischen Ritualtexten Dhūmāvatīs deutlich wird. Der wichtigste Unterschied zwischen Mahāvidyās und avatāras dort ist, dass die Mahāvidyās anders als die *avatāras* fast nie als Aufrechterhalter von *dharma* erscheinen. Den einzelnen Individualgöttinnen werden, wie oben angegeben vor allem in den *nāmastotras*, durch Namenszuweisungen aus dem Mahādevī-Kontext teilweise auch Funktionen bei der Erhaltung der Weltordnung zugeschrieben. Die Gruppe als geschlossene Zusammenstellung ist in ihrer tantrischen Konzeption und damit in der tantrischen Literatur jedoch unzweifelhaft nicht auf solche Ordnung und generell welterhaltende Funktionen ausgerichtet. Trotz einigen sehr vagen Parallelen zur *Avatāra*-Konzeption unterscheidet sich die grundsätzliche inhaltliche Anlage der Gruppe der Daśamahāvidyās also erheblich von dieser. Die Unterschiede zwischen beiden Gruppen betreffen bei der näheren Betrachtung jeden inhaltlichen Aspekt, vor allem aber auch die Funktion der Gruppe und der individuellen Mitglieder und damit die grundsätzliche Veranlassung für das Zusammenfügen der Gruppe. De facto bestehen Parallelen letztlich nur in der Anzahl der Mitglieder und darin, dass diese auch individuell bedeutsam sind und separate Verehrung erfahren. Im Tempel der Dhūmāvatī in Benares begegnete mir die Parallelsetzung von Mahāvidyās und *avatāras* in keinem Zusammenhang. Eine Anbindung der Göttinnengruppe an Viṣṇu erfolgt in den Quellen in keinem anderen als dem *Avatāra*-Kontext.[60]

Der Bezug zu Śiva dagegen wird in allen tantrischen und purāṇischen Quellen übereinstimmend formuliert. Sowohl die Gruppe als auch alle Individualgöttinnen weisen ihn

---

[59] Zur mythologischen Geschichte des *Śivapurāṇa* und zu Ursprungsmythologien der Gruppierung generell vgl. das folgende Kapitel.

[60] Zur Einbettung der Gruppe in Vaiṣṇava-Kontexte speziell im *Mahābhāgavatapurāṇa* vgl. Dold (2004, 113-115). Dort (18.26-29) wird auch – ungewöhnlicherweise – eine Verbindung zu *bhakti* hergestellt.

auf. Die Verbindung zu Śiva gestaltet sich dabei immer als Dominanz über den Gott, und die Betonung in der gegenseitigen Beziehung liegt auf der Unabhängigkeit und der Macht der Göttinnen. Vor allem die im folgenden Kapitel dargestellten Ursprungsmythologien der Gruppe belegen, dass die Einheit der Zehnergruppe als Ausdruck der Macht, Stärke und vor allem Dominanz der großen śivaitischen Göttin – als Satī, Durgā, Mahādevī, Śatākṣī, Maheśvarī und andere bezeichnet – über Śiva verstanden wird. In verschiedenen Listen in tantrischen Quellen werden die einzelnen Individualgöttinnen mit einzelnen Aspekten des Śiva gepaart. Eine solche frühe Liste ist im *Toḍalatantra* (1.1-19)[61] enthalten. Auch diese den einzelnen *devīs* zugeordneten Aspekte wird in modernen Kompilationen erwähnt.[62]

Eine weitere Klassifizierung, der die Daśamahāvidyās in den Quellen unterliegen, basiert auf den drei *guṇas*. Beispielsweise das *Prāṇatoṣiṇītantra* (13. 4) ordnet die einzelnen Göttinnen den drei *guṇas* zu. Demnach werden Kālī, Tārā und Bhairavī mit *sattva* verbunden, Tripurasundarī, Bhuvaneśvarī und Chinnamastā mit *rajas* und Dhūmāvatī, Bagalāmukhī, Mātaṅgī und Kamalā mit *tamas*. Diese Zuordnung erfährt in den Quellen keine nähere Erläuterung, sehr wahrscheinlich basiert sie aber auf der konzeptuellen Anlage der einzelnen Göttinnen. Die Verbindung Dhūmāvatīs mit *tamas* erscheint ob der charakterlichen Besonderheiten der *devī* folgerichtig.

Auch eine Zuordnung der Göttinnen zum links- respektive rechtshändigen Verehrungspfad, *vāmācāra* respektive *dakṣiṇācāra*, ist in einigen die Gruppe erwähnenden Quellen zu finden.[63] Das *Śaktisaṁgamatantra* (*Tārākhaṇḍa* 1.84-90)[64] beschreibt Kālī, Tārā, Tripurasundarī, Bhairavī, Chinnamastā, Bagalāmukhī und Mātaṅgī als den linkshändigen Pfad bevorzugend und Bhuvaneśvarī, Dhūmāvatī und Kamalā als geeignet für den rechtshändigen Pfad. Diese Einteilung übernehmen ebenfalls moderne Kompilationen zu den Daśamahāvidyās.[65] Sowohl die auf den drei *guṇas* basierende Klassifizierung als auch die Zuordnung der Göttinnen zum links- respektive rechtshändigen Verehrungspfad sind sehr wahrscheinlich zum großen Teil als Bestrebungen zu verstehen, die Gruppe in bekannte und bewährte Referenzstrukturen einzubetten. Zudem sind solche Tendenzen zu Klassifizierungen und Ordnungen dem Hinduismus generell nicht unbekannt. Letztlich bilden auch die Parallelsetzungen der einzelnen Mahāvidyās mit je einem Aspekt des Śiva und je einem *avatāra* ebensolche Versuche.

Zuletzt existieren in den Sanskritquellen zu den Mahāvidyās zwei weitere Unterteilungen. Die einzelnen Daśamahāvidyās werden auch als Mahāvidyās, Vidyās und

---

[61] Nach *Toḍalatantra* (1.13) „hat die Mahāvidyā Dhūmāvatī die Form einer Witwe". Ihr ist deshalb folgerichtig als einziger Göttin kein Śiva zugeordnet. Auch in den modernen Kompilationen, die die Verbindung zu einzelnen Formen des Śiva oder Bhairava ansprechen, bleibt dies so erhalten.

[62] Vgl. Yaśpāl (1998, 6).

[63] Zum Hintergrund der Opposition Rechts-Links im Ritual – auch in Riten zur Wunscherfüllung, die stark an die späteren tantrischen Rituale zum Erlangen bestimmter *siddhis* und anderer, weltlicher Ziele erinnern – in der klassischen hinduistischen Literatur am Beispiel der *Gṛhyasūtras* vgl. Das (1992, 156-171).

[64] Das in die zweite Hälfte des 16. Jh. oder in die erste Hälfte des 17. Jh. (zwischen 1525 und 1660) zu datierende Tantra widmet sich in vier jeweils nach einer dieser Göttinnen benannten Kapiteln besonders Kālī, Tārā, Sundarī und Chinnamastā. Vgl. Bhattacharyya (1999a, 79 und 86f.), Bhattacharyya (2002, 141). Nach Goudriaan/Gupta (1981, 69) sind Teile des Werkes wahrscheinlich Wiedergaben aus früheren Quellen.

[65] Vgl. Jhā (o. J., ca. 2000, 14f.), Yaśpāl (1998, 5 und 18) und Yaśpāl (o. J., ca. 2002, 12).

Siddhividyās klassifiziert. Das *Muṇḍamālātantra* (*paṭala* 11, *Daśamahāvidyāstotra*) bezeichnet Kālī und Tārā als Mahāvidyās, Tripurasundarī, Bhuvaneśvarī, Bhairavī, Chinnamastā und Dhūmāvatī als Vidyās und Bagalāmukhī, Mātaṅgī und Kamalā als Siddhividyās. Das *Yonitantra* (3.14) unterteilt die *yoni* in zehn Teile und ordnet jedem dieser Teile je eine Manifestation der *devī* als Mahāvidyā zu.[66] Diese Unterteilungen sind anders als die zuvor aufgeführten nicht verbreitet in der Literatur; sie beziehen sich auf kein weithin bekanntes Referenzsystem. Wie bei allen zuvor genannten Klassifizierungen fehlen jedoch auch hier weitere Angaben zur jeweils angelegten Ordnung. Weder Hintergrund oder Bedeutung noch inhaltliche Kriterien für die Unterteilungen auf die einzelnen Göttinnen werden diskutiert. Die Unterteilung in Mahāvidyās, Vidyās und Siddhividyās wurde ebenso – ohne weitere Informationen – in die moderne Literatur übernommen, wo sie wie die anderen Klassifizierungen teilweise mit Referenzangaben auf die Sanskritquelle erwähnt wird, teilweise ohne diese.[67] Eine Übernahme der Zuordnung aus dem *Yonitantra* erfolgte nicht.

Unter anderem die Vielfalt dieser Zuordnungen und Klassifizierungen innerhalb der Gruppe deutet an, dass der Göttinnenzusammenschluss sehr wahrscheinlich aus theoretischen und systematischen Überlegungen heraus gebildet wurde. Die in der Gruppe zusammengefügten Göttinnen setzten sich auch als Einheit offensichtlich schnell durch. Mit dem bisherigen Kenntnisstand zu den entsprechenden Quellendatierungen muss geschlussfolgert werden, dass die Daśamahāvidyās besonders mit den purāṇischen Vorstellungen zur sowohl Mahādevī-Konzeption als auch zur Konzeption der *avatāras* sehr schnell verbunden wurden. Die erste Erwähnung, die die Gruppe als aus der Mahādevī entstehend beschreibt, ist sehr wahrscheinlich in das 10. bis 12. Jh. zu datieren.[68] Wenn für die Gruppe eine Ersterwähnung in einer tantrischer Quelle im 10. oder 11. Jh. angenommen wird, muss ihre Inkorporation in die purāṇische Literatur und dabei in die Mahādevī-Theologie sehr schnell, wahrscheinlich innerhalb eines Jahrhunderts, erfolgt sein. Die erste Verbindung mit den *avatāras* ist für eine tantrische Quelle aus dem 14. Jh. belegt.[69] Obwohl sich alle tantrischen Quellen, die die Mahāvidyās detailliert behandeln, ausschließlich den Individualgöttinnen widmen, obwohl diese *devīs* in der Ritualpraxis ausschließlich einzeln bedeutsam sind und obwohl sie im tantrischen Kontext immer unabhängig voneinander wirken, belegt vor allem die purāṇische, in Teilen aber auch die tantrische Literatur vom Zusammenfügen der Gruppe an Bemühungen, die Mahāvidyās in Bezug zueinander zu setzen, sie durch gemeinsame Bindeglieder zu einen und so eine Wahrnehmung der Gruppe als geschlossene Einheit hervorzubringen. Im purāṇischen Kontext hat sich diese Darstellung als einzige durchgesetzt. Die Mahāvidyās, so zeigt das folgende Kapitel, werden darin immer im Verbund dargestellt,

[66] In diesem Text, der nach dem 13./14. Jh. entstand, erscheinen Dhūmāvatī und Bhairavī in dieser Liste nicht; sie sind hier ersetzt durch die Namen Devī und Naganandinī. Vgl. Schoterman (1980, 23).
[67] Vgl. unter anderem *Kalyāṇa Tīrthāṇk* (1957, 696f.) als Beispiel für eine Übernahme mit Referenzangabe und Kumar (1997,5f.) als Beispiel für eine ohne diese.
[68] Der Beleg aus dem *Śivapurāṇa* (*Umāsaṁhitā* 50.1-33) wird wie ein zweiter zu dieser mythologischen Version, aus dem *Devībhāgavatapurāṇa* (7.28.46-68), im folgenden Kapitel detailliert diskutiert und datiert.
[69] *Toḍalatantra* (10.9-11), vgl. oben im selben Kapitel.

und ihre Wirkungsmacht ergibt sich *gerade* aus dem vereinigten Wirken aller Gruppenmitglieder.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Wahrnehmung der Gruppe in der Moderne zum großen Teil von diesen weithin bekannten purāṇischen Vorstellungen geprägt ist. Im modernen Hinduismus erscheint die Gruppe wiederholt abgebildet in Göttinnentempeln.[70] Selten sind die zehn *devīs* auch in eigenen kleinen Schreinen ansässig, die zumeist größeren Göttinnentempeln angegliedert sind.[71] In beiden Fällen werden alle zehn Mitglieder als einheitliche Formierung der Daśamahāvidyās präsentiert und fast ausnahmslos gemeinsam verehrt. In diesen Fällen wird die Gruppe wie in den purāṇischen Texten als Einheit verstanden und so von Tempelbesuchern wahrgenommen. Gemäß der purāṇischen Repräsentation, die in Abgrenzung zu tantrischen Ritualtexten zum einen die Gruppe in den Vordergrund vor die einzelnen Mitglieder rückt und zum anderen die Erschaffung der Gruppierung aus der großen Göttin des Hinduismus betont, werden die Daśamahāvidyās dann überwiegend als Ausdruck der multiplen Konzeption der jeweils ansässigen Göttin verstanden.[72] Diese Interpretation der Gruppe dominiert auch die Literatur der modernen Hindī-Abhandlungen. In diesen Kompilationen, die das tantrische Ritual zu den Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās wiedergeben[73], beziehen sich die jeweiligen Herausgeber in Einleitungen und Vorworten häufig auf die purāṇische Ursprungsmythologie der Gruppe[74] oder kennzeichnen diese ohne Angaben von Referenzen ganz allgemein als Formen der Mahādevī[75]. Damit betten sie die Formierung in purāṇische Vorstellungen ein, noch bevor die tantrischen Praktiken dann im Detail angeführt werden. Dies wird auch deutlich in der bevorzugten Ikonographie der Gruppe. Besonders in Lithographien erscheinen die Mitglieder häufig um Durgā gruppiert.[76] Auch hiermit wird der Eindruck vermittelt, dass es sich bei den Göttinnen um deren Manifestationen handelt.

---

[70] Vgl. Kinsley (1998, 15-19) für Beispiele aus Nord- und Ostindien oder Brighenti (2001, 192) für Orissa.

[71] Beispielsweise befinden sich zehn Schreine für die individuellen *devīs* in unmittelbarer Nähe des Tempels der Kāmākhyā. Vgl. vor allem Dold (2004, 89-122) für eine ausführliche Diskussion, aber auch Kinsley (1998, 16f.), Mishra (2004, 23) und Stapelfeldt (2001, 68). Zu den einzelnen Mahāvidyā-Tempeln, die an den Tempel der Chinnamastā in Rājarappa angeschlossen sind, vgl. Singh (2000, 145).

[72] Vgl. unter anderem Kinsley (1990, 218). Dieser (1998, 2 und 9-63) präsentiert auch viele Beispiele zur generellen Wahrnehmung der Gruppe von Gläubigen in der Moderne, häufig aus Benares.

[73] Zu diesen Kompilationen und ihrem Inhalt im Detail vgl. Kapitel 2. 2. 3.

[74] Vgl. Jhā (o. J., ca. 2000, 13f.), Rākeś (1999, 7-32) und Yaśpāl (1998, 16-18).

[75] Vgl. Dvivedī (1997, 94), Jhā (o. J., ca. 2000, 9) und Rākeś (1999, 32).

[76] Vgl. unter anderem Kinsley (1998, 18 und 33f.). Auch meine eigenen Beobachtungen zu Darstellungen der Daśamahāvidyās bestätigen dies.

2. 1. 2. Mythologische Ursprungsgeschichten

Mythologische Ursprungsgeschichten vermitteln – oft mehr noch als Darstellungen über Wirken und Aktivitäten – vielfältige Informationen zu Identität, Charakter und zu Konzept von Gottheiten. Aus dem Kontext ihrer Entstehung lassen sich sehr häufig Erkenntnisse zu dominierenden Wesenszügen und Funktionen von Gottheiten ableiten und generell Aufschlüsse zu essentiellen konzeptuellen Aspekten gewinnen. Dies trifft in hohem Maße zu auf die mythologischen Episoden, die über die Herkunft der Gruppe der Daśamahāvidyās, aber auch über die der Individualgöttin Dhūmāvatī berichten. Die Entstehung der Mahāvidyās ist, so wird folgend ersichtlich, untrennbar verbunden mit den dominierenden Wesensmerkmalen der Gruppenmitglieder. Alleinige Ursache für die Erschaffung der Gruppe in den wiedergegebenen Versionen ist es, ihr Wirken in einem speziellen Kontext zu ermöglichen. Die ausnahmslos purāṇischen Texte zur mythologischen Entstehung der Gruppe gehören zu den frühesten Belegen, die mehr als nur die Namen der Göttinnen erwähnen und tatsächliche mythologische Zusammenhänge herstellen.[77] Die in den purāṇischen Quellen wiedergegebenen Erschaffungsgeschichten sind zudem nicht nur die frühesten, sondern die einzigen ausführlichen mythologischen Geschichten zur Gruppe überhaupt. Die mythologischen Ursprungsgeschichten sowohl der Gruppierung der Daśamahāvidyās als auch der Göttin Dhūmāvatī sollen deshalb im Folgenden ausführlich dargestellt und diskutiert werden.

Geschichten zum Ursprung der Gruppe der Daśamahāvidyās fehlen in der tantrischen Literatur gänzlich und sind nur in der purāṇischen Literatur zu finden. *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.45-71), *Bṛhaddharmapurāṇa* (*Madhyakhaṇḍa* 6) und *Devībhāgavatapurāṇa* (7.28.46-68) erzählen von der Entstehung der Mahāvidyās. Dabei fungieren zwei unterschiedliche mythologische Rahmengeschichten als Ausgangssituation für die Erschaffung der Gruppe. Beide aber sind in der purāṇischen Literatur sehr bekannt und verbreitet. Wie folgend ersichtlich wird, erscheint die Gruppierung dabei *immer* als schreckenerregender Zusammenschluss von Göttinnen. Die *immer* aus der mit großer Erregung gepaarten Wut, aus einem Zornesanfall also der großen śivaitischen Göttin – aus Satī, Durgā oder einer anderen Form der Mahādevī – hervorgegangene Gruppe wirkt in den purāṇischen Geschichten zu ihrer Genesis *immer* im Verbund, und sie verursacht *immer* bereits unmittelbar nach ihrer Formierung Schrecken oder sogar Terror. Das Motiv der Göttin zur Erschaffung der Gruppe der Mahāvidyās begründet sich in allen purāṇischen Ursprungsmythologien übereinstimmend darin, bewusst und vorsätzlich die eigene Macht zu vervielfältigen, um sie so zu potenzieren. Dabei werden in allen Versionen besonders die furchteinflößenden oder sogar die zerstörerischen Aspekte der Gruppe betont.

[77] Vgl. Brown (2001, 25).

Das *Mahābhāgavatapurāṇa*, ein später śākta-purāṇischer Text, ist vermutlich in die Zeit vom 14. bis zum 15. Jh. zu datieren.[78] Wahrscheinlich im 15. Jh. folgte das *Bṛhaddharmapurāṇa*.[79] Im *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.45-71) und im *Bṛhaddharmapurāṇa* (36.74-77) wird die Entstehung der Gruppe übereinstimmend in den mythologischen Kontext der zu Satīs Selbstverbrennung führenden Ereignisse um Dakṣas Opferfest eingebettet.[80] Der Vater Satīs bittet in dieser mythologischen Geschichte die Gottheiten zu einem von ihm ausgerichteten Opfer. Seine Tochter Satī und deren Ehemann Śiva werden jedoch weder informiert noch eingeladen. Die Ablehnung Dakṣas, die im engen Sinne nur seinen Schwiegersohn wegen vor allem dessen unkonventioneller Lebensweise betrifft, führt letztlich in den meisten Versionen zur Selbstverbrennung Satīs. Hier sei bereits darauf verwiesen, dass auch eine der Ursprungsmythologien Dhūmāvatīs inhaltlich an diese Stelle platziert ist – die Göttin, „die im Rauch lebt“, entsteht in der mythologischen Geschichte des *Śaktisaṁgamatantra* (*Chinnamastākhaṇḍa* 6.24-25) und in einer von zwei Ursprungsmythologien der *Prāṇatoṣiṇī* (*Dhūmāvatyutpatti*, sechster Abschnitt *pariccheda Mahāvidyādikathana* des fünften Kapitels *Śaktikhaṇḍa*) aus dem Verbrennungsrauch Satīs.[81] Dass die Entstehungsgeschichten sowohl der Gruppe als auch einer Individualgöttin daraus im selben mythologischen Kontext angesiedelt sind, hat keine erkennbaren inhaltlich verbindenden Ursachen. Nicht deutet darauf hin, dass diese durch den mythologischen Rahmen gegebene Beziehung vorsätzlich herbeigeführt werden sollte. Vielmehr zeigen Elemente des spezifischen Charakters Dhūmāvatīs gänzlich unabhängig von der Gruppe nachvollziehbare Assoziationen zu den spezifischen Bedingungen der Selbstverbrennung Satīs. Auch diese Zusammenhänge werden folgend näher diskutiert. Dhūmāvatī erscheint zudem als einzige individuelle Mahāvidyā im Zusammenhang mit Dakṣas Opferfest.

Die mythologische Ursprungsgeschichte der Daśamahāvidyās ist in den benannten Purāṇas im Vorfeld der Geschehnisse während Dakṣas Opfer – der Auseinandersetzung Satīs mit ihrem Vater und ihres Eingehens in das Opferfeuer – angesiedelt. Nachdem die Göttin von den anstehenden Festlichkeiten erfuhr, beschloss sie ihre Teilnahme daran auch ohne Einladung. Śiva verweigert ihr aus Sorge um drohende Konfrontationen seine Zustimmung für die Reise ohne seine Begleitung. Satī bemüht sich vergeblich, ihren Ehemann umzustimmen. Im *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.45-52) nimmt sie zuerst sogar eine schreckenerregende Form an. Um die anhaltende Diskussion zu beenden, versucht Śiva, den Ort zu verlassen. Daraufhin verfällt Satī sowohl im *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.53-71) als auch im *Bṛhaddharmapurāṇa* (36.125-127) in Wut und Rage und vervielfältigt sich, um Śiva alle Ausweichmöglichkeiten zu blockieren. In zehn Formen, die alle möglichen zehn Richtungen – acht Himmelsrichtungen einschließlich Zenith, oben, und *nadir*, unten –

[78] Brown (2001, 25) datiert es in das 14./15. Jh., ebenso wie Kinsley (1998, 22). Dold (2004, 90 und 97) setzt die Datierung um 1600 an. Hazra (1963, 282) verlegt den Text abweichend in das 10./11. Jh., und Benard (2000, 1 und 17, Fußnote 3) an das Ende des 10. Jh. – sehr wahrscheinlich eine zu früh angesetzte Datierung.
[79] Vgl. unter anderem Kinsley (1998, 22).
[80] Das *Bṛhaddharmapurāṇa* folgt dabei in weiten Teilen dem Inhalt des *Mahābhāgavatapurāṇa*.
[81] Zu den Details dieser Versionen und den exakten Angaben vgl. Kapitel 2. 2. 1.

besetzen[82], hält sie den Gott vom Weggehen ab. Die praktische Wirkung aus der Vervielfältigung der Göttin ist offensichtlich. Daneben muss jedoch auch interpretiert werden, dass diese Demonstration eine sehr plastische Veranschaulichung der Komplexität, Macht und – nicht zuletzt – Selbstständigkeit der *devī* bewirkt. Sie bringt Śiva diese in einer Situation in Erinnerung, in der ihre Individualität nicht geachtet wird und in der ihre Kraft und ihre Autorität unterschätzt werden. Die Individualgöttinnen werden im *Mahābhāgavatapurāṇa* folgend benannt: Kālī, Tārā, Chinnamastā, Bhuvaneśvarī, Bagalā, Dhūmāvatī, Kamalā, Mātaṅgī, Ṣoḍaśī und Bhairavī. Ebendiese Mitglieder haben sich eindeutig als die Gruppe formierend in allen modernen Texten durchgesetzt, nur ihre Reihenfolge wird mitunter abweichend wiedergegeben. Sie differiert in den verschiedenen Aufzählungen, beispielsweise auch in der des *Bṛhaddharmapurāṇa*. In beiden Purāṇas hat die Vervielfältigung die angestrebten Folgen für Satī. Śiva, der von den Mahāvidyās umzingelt ist, wird in Angst und Demut versetzt und gibt seiner Ehefrau die Erlaubnis, zum Opferfest ihres Vaters aufzubrechen.

In beiden mythologischen Geschichten weist die Göttin Śiva zurecht, sie dominiert ihn. Sie demonstriert ihre Überlegenheit auf ausnehmend rabiate Weise und bezwingt ihren Ehemann letztlich. Offensichtlich ist diese Repräsentation der Daśamahāvidyā-Gruppierung in einen Kontext platziert, in dem die absolute Vorherrschaft der großen śivaitischen Göttin propagiert werden soll. Diese späte Entwicklung im Dakṣa-Mythos[83] nutzt die bekannte Vorlage und fügt einen weiteren Erzählstrang hinzu. Satī erscheint hier nicht nur als selbstständige Ehefrau des Śiva, sondern darüber hinaus als ihn dominierende Autorität. Die Daśamahāvidyās werden durch ihre Eingliederung in den sehr bekannten und sehr viel älteren Dakṣa-Mythos einem breiten Publikum vorgestellt. Damit vergrößert sich nicht nur ihr Bekanntheitsgrad erheblich, sondern die Gruppe wird für eine breite Schicht von Śākta-Anhängern auch aufgewertet. Ihr Prestige wird schlicht sehr erhöht.[84]

Unmittelbar anschließend an die mythologischen Berichte zur tatsächlichen Entstehung der Gruppe folgt in beiden Purāṇas eine Anweisung der Göttin. Diese erklärt, welche Früchte die Verehrung der Mahāvidyās bringt. Damit wird die mythologische Geburtsgeschichte quasi ausgeweitet und von Śiva auf alle Verehrer ausgedehnt. Sowohl im *Bṛhaddharmapurāṇa* (36. 125-138) als auch im *Mahābhāgavatapurāṇa* (8.72-88) erklärt Satī, dass sie sich in der Gruppe zum Wohle ihrer Verehrer manifestiert habe. Letztere können *mokṣa* erlangen, aber auch sehr weltliche Belange beherrschen. Mithilfe magisch-

---

[82] Dhūmāvatī hält hier die südöstliche Himmelsregion inne. An zwei anderen Stellen im *Mahābhāgavatapurāṇa*, in einem *kavaca* der Göttin Kāmākhyā, (77.31-34), und in einer Anordnung der Mahāvidyās um der mit Kāmākhyā identifizierten Kālī als Zentralgöttin, (77.9-11), wird Dhūmāvatī der Süden zugeordnet. Moderne Texte weisen Dhūmāvatī gewöhnlich wieder die südöstliche Himmelsrichtung zu.

[83] Zu den frühesten Versionen des Mythos in der Purāṇa-Literatur, die mit ihrem inhaltlichen Verlauf zudem den Grundstein für allen weiteren Ausführungen in den Purāṇas setzt, gehört die des *Vāyupurāṇa* (30.35-319) aus dem 4. oder 5. Jh. n. Chr. Für eine Diskussion von verschiedenen Versionen in den Purāṇas vgl. Pathak (1978).

[84] Als hervorragende Studie zur Aufnahme der Mahāvidyās in einen purāṇischen Kontext von selbst *bhakti* und *dharma*, dargestellt am Beispiel der Verbindung der Gruppe mit Kāmarūpa im *Mahābhāgavatapurāṇa*, vgl. Dold (2004, 89-122). Sie belegt vor allem die legitimierende Wirkung des Purāṇas für die Gruppe der Mahāvidyās im nichttantrischen Umfeld und die Vermengung von „orthodox, transgressive and local traditions“ und die „interactions between the great and little traditions“ dabei sehr deutlich. Vgl. ebd., 91f. Auch Hazra (1963, 348f.) stellt für das *Mahābhāgavatapurāṇa* Harmonisierungsversuche zwischen Veda und Tantra fest.

tantrischer Praktiken können verschiedene Beeinflussungen von Gegnern zu ihren Gunsten bewirkt werden. Diese Rituale werden namentlich aufgezählt. Sie spielen eine wesentliche Rolle in tantrischen Ritualtexten generell[85] und auch in denen der Mahāvidyā-Individualgöttinnen: *māraṇa* – Rituale zum Töten, *uccāṭana* – Rituale, die den Rivalen seine Aktionen abbrechen lässt, *kṣobhaṇa* – Rituale, die körperliche oder emotionale Störungen bewirken, *mohana* – Rituale zum Betören, Verblenden, Verwirren oder zum Bewusstseinsverlust, *drāvaṇa* – Rituale, die Widersacher fliehen lassen, *vaśya* – Rituale zur Kontrolle über Feinde, *stambhana* – Rituale zur Lähmung und Unbeweglichkeit und *videśa* – Rituale, die Feinde untereinander entzweien oder einen Feind zum Hass auf ihm Nahestehende veranlasst. Danach verpflichtet die Göttin Śiva, Werke[86] bekannt zu geben, die *mantras*, *yantras*, *stotras*, *kavacas* und die anderen Ritualvorschriften der Mahāvidyās behandeln. Hier erscheint also für die Verehrer ein deutlicher Verweis auf die tantrische Anbindung der Gruppe und gleichzeitig quasi eine angedeutete weiterführende Referenz für Interessierte. Wichtig ist festzustellen, dass anders als in den tantrischen Ritualtexten zu den Daśamahāvidyās die magischen Rituale hier nicht individuellen Göttinnen zugeordnet werden. Sie werden mit der Gruppe in ihrer Gesamtheit verbunden – welche also auch in diesem Zusammenhang als Einheit erscheint und wirkt. Diese Vorstellung von der Macht der Gruppierung, deren Mitglieder immer im Zusammenspiel aktiv sind, prägt letztlich alle Aspekte der purāṇischen Darstellungen.

Einen anderen Hintergrund zur Entstehung der Mahāvidyās geben das *Devībhāgavatapurāṇa* (7.28.46-68)[87] und, in einer kurzen Version derselben mythologischen Geschichte, das *Śivapurāṇa* (*Umāsaṁhitā* 50.1-33)[88]. Hier gehen die Göttinnen aus dem Körper der von den Göttern geschaffenen *devī*[89] hervor, um ihr im Kampf gegen den Daitya Durgama beizustehen. Als grauenvolle und zerstörerische Wesen helfen sie, die Vernichtung des mächtigen Feindes herbeizuführen und so das kosmische Gleichgewicht wiederherzustellen. Damit wird der Vereinigung der Mahāvidyās hier, abweichend von ihrer Funktion in den drei bisher dargestellten Geschichten, eine Rolle bei der Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung zugewiesen. Nur in den Versionen des *Devībhāgavatapurāṇa* und des *Śivapurāṇa* wird der Gruppe diese Funktion beigemessen. Die Mahāvidyās werden in den Kreis der anderen Gehilfinnen der *devī* aufgenommen, ohne dass individuelle Eigenheiten von sowohl Gruppe als auch Individualgöttinnen akzentuiert werden. Diese generalisierende Behandlung der Mahāvidyās hier liegt meiner Meinung nach darin begründet, dass sie als Zusammenstellung von Göttinnen mit anderen solchen, ebenfalls gefahrvollen

[85] Zu den *ṣaṭkarmāṇi*, den so benannten sechs magischen Ritualen, und der zugehörigen tantrischen Literatur vgl. unter anderem Goudriaan/Gupta (1981, 112-116). Sehr ausführlich zu Hintergrund, Quellengeschichte, Entwicklung, Anwendung und Inhalt der einzelnen sechs Rituale vgl. Goudriaan (1978, 251-412). Dazu vor allem im *Mantramahodadhi* vgl. Bühnemann (2001a, 447-462).

[86] Hier als *Āgamaśāstra* bezeichnet.

[87] Das Purāṇa entstammt wahrscheinlich dem 12. bis 16. Jh. Vgl. Brown (1992, 219-225) und Brown (2001, 20) zur Datierung des *Devībhāgavatapurāṇa*.

[88] Generell wird dieses Purāṇa in das 10. bis 12. Jh. datiert.

[89] Im *Devībhāgavatapurāṇa* zumeist mit Mahādevī, Śatākṣī, Maheśvarī und, nach dem Kampf, mit Durgā benannt, im Śivapurāṇa mit Maheśvarī, Mahāmāyā und Śatākṣī. Alle Namen bezeichnen die große, zum Zwecke der Dämonentötung aus der vereinten Macht aller Gottheiten geschaffene Göttin.

Gruppierungen unspezifisch in Verbindung gebracht und auch deren wichtigster mythologischer Unternehmung zugeordnet wurden. Die Mahādevī wird als Wächterin der kosmischen Ordnung in den weit verbreiteten Versionen zum Kampf gegen dämonische Bedroher der Weltordnung[90] von helfenden, ausnehmend destruktiven und blutdürstigen Göttinnengruppen begleitet – von Mātṛkas, von Yoginīs und in den Berichten des *Devībhāgavatapurāṇa* und des *Śivapurāṇa* eben auch von Mahāvidyās. Solche Vereinnahmungen sind im hinduistischen mythologischen Kontext nicht ungewöhnlich.[91] Die Einbettung der Mahāvidyās in den Kontext des mythologischen Hauptthemas der großen Göttin des Hinduismus erhöht, so wurde bereits zuvor argumentiert, das Prestige der Gruppe. Wichtig bleibt für das Konzept der Gruppe der Mahāvidyās festzustellen, dass diese de facto nur in dieser, in den Purāṇas wiedergegebenen Ursprungsmythologie eine Funktion in der Erhaltung der kosmischen Ordnung zugewiesen bekommen.[92]

Mythologische Geschichten über die Erschaffung der Mahāvidyās bleiben also auf die purāṇische Literatur beschränkt. Sie vermitteln ein ausnahmslos gefahrvolles Bild von der Gruppierung. Als überaus schreckenerregend oder sogar zerstörerisch entsteht die Gruppe aus einer großen, dominanten und śivaitischen Göttin in Situationen, die ein außergewöhnlich hohes *Ugra*-Potential in dieser erweckt haben. Die Vervielfältigung eben dann dient sowohl zur Potenzierung dieser ohnehin ausnehmend gefahrvollen Macht als auch als plastischer, für den jeweiligen Verursacher des Zorns der *devī* deutlich erkennbarer Ausdruck ihrer Stärke. In keiner Ursprungsmythologie werden die individuellen Mitglieder der Gruppe näher gekennzeichnet. Sie werden nur namentlich benannt, ohne dass auf ihren speziellen Charakter eingegangen wird. Damit spielt in diesen mythologischen Zusammenhängen keine Rolle, dass einige der Individualgöttinnen in den tantrischen Quellen durchaus auch wohltätige und milde Züge tragen. Wenn sie als Einheit erscheinen, werden die Mahāvidyās in allen Quellenbelegen eindeutig als bedrohlich und Gefahr bringend beschrieben und charakterisiert.

[90] Dieser Kampf wurde zuerst dargestellt im *Devīmāhātmya*. Versionen der sehr verbreiteten mythologischen Geschichte sind in folgenden Mahāpurāṇas enthalten: *Vāmanapurāṇa* (29.1-33.73), *Śivapurāṇa* (5.47.1-48.50) und *Skandapurāṇa* (7.3.241-22). Daneben wird diese Mythologie in einigen Upapurāṇas aufgegriffen. Angegeben nach Kinsley (1998, 256, Fußnote 43).

[91] Vgl. auch Brown (2001, 26) zur Entstehung verschiedener Śaktis aus der Göttin im *Devībhāgavatapurāṇa*.

[92] In den tantrischen Ritualtexten existieren explizite Bezüge auf Mahādevī lediglich in den Namenslisten der einzelnen Göttinnen. Dort werden letztere auch mit Synonymen der dämonenvernichtenden und welterhaltenden großen Göttin beschrieben. Auch für diese Vermischung von tantrischen und purāṇischen Vorstellungen sind vermutlich vorwiegend generell Vereinheitlichungstendenzen im Hinduismus verantwortlich. Vgl. dazu auch Kapitel 2. 1. 1. und Kapitel 3. 3. 1. Der individuelle Charakter der einzelnen Mahāvidyās wird zumeist gerade nicht in ihren jeweiligen Namenslisten präsentiert, sondern vielmehr in *dhyānamantra*, *stotra* und *hṛdaya*. Vgl. dazu die Ausführungen zu den tantrischen Ritualtexten Dhūmāvatīs in Kapitel 2. 2. 2.

2. 1. 3. Die Individualgöttinnen

Die Individualgöttinnen der Gruppe werden in mittelalterlichen und modernen Quellen zumeist in folgender Ordnung angegeben[93]: Kālī, Tārā, Tripurasundarī (auch als Lalitā, Śrīvidyā oder Ṣoḍaśī bezeichnet), Bhuvaneśvarī, Chinnamastā, Bhairavī, Dhūmāvatī, Bagalāmukhī, Mātaṅgī und Kamalā.[94] Diese Zehnergruppierung enthält sowohl Göttinnen mit erheblicher eigenständiger Bedeutung auch außerhalb der Gruppe und teilweise auch außerhalb des tantrischen Bereichs – Kālī[95], Tripurasundarī (vor allem als Śrī oder Śrīvidyā)[96] und Kamalā (als Lakṣmī) – als auch *devīs*, die solche Entwicklungen partiell aufzeigen – Tārā, Bhuvaneśvarī und Bhairavī – und schließlich Göttinnen, die außerhalb der Gruppe sehr selten beziehungsweise fast nie erscheinen. Neben Dhūmāvatī gehören dazu auch Chinnamastā, Bagalāmukhī und Mātaṅgī. Dhūmāvatī ist dabei die Göttin, die von allen zehn Mahāvidyās am wenigsten verbreitet und bekannt ist. Sie erscheint in mittelalterlichen und modernen Quellen übereinstimmend ausnahmslos in Anbindung an die Gruppe; sie nahm also keine eigenständige Entwicklung außerhalb des genau definierten Rahmens der Daśamahāvidyās. Letzteres trifft auch für Bagalāmukhī zum großen Teil zu, sie ist jedoch als Mitglied der Gruppe weitaus bekannter als Dhūmāvatī.[97] Mātaṅgī zeigt sogar eine eigene Entwicklung außerhalb ihres tantrischen Hintergrunds.[98] Einige der Individualgöttinnen

[93] Zur detaillierten Diskussion der Namenslisten in den mittelalterlichen Quellen vgl. Kapitel 2. 1. 1.

[94] Auf eine Darstellung der Konzepte aller dieser Individualgöttinnen wird hier verzichtet – sie könnte an dieser Stelle ohnehin nur rudimentär und damit verfälschend bleiben. Für Angaben zu den einzelnen Grupenmitgliedern – welche jedoch mitunter von indviduellen Deutungen der jeweiligen Autoren begleitet sind – vgl. unter anderem Daniélou (1964, 268-284), Das (1997, 16-49), Gauṛ (1991, 102-114) oder Kinsley (1998).

[95] Die Göttin gehört zu den wichtigsten Göttinnen des modernen Hinduismus überhaupt. Vor allem in Bengalen wird sie bekanntermaßen stark verehrt. Vgl. dazu unter anderem Fell McDermott (1996, 383-415). Zu Kālī in ihrem wichtigsten Tempel Kālīghāṭ in Calcutta vgl. Gupta (2003, 60-79) und, ausführlicher, Roy (1993). In Südindien erscheint Kāḷi anders als in Nordindien häufig auch im Zusammenhang mit Besessenheit. Dazu in Kerala vgl. vor allem Caldwell (1999), in Tamil Nadu Moreno (1985, 103-122). Zur Rolle der *devī* im modernen Sri Lanka Lawrence (2003, 100-123). Im tantrischen Kontext sind für sie, wie für einige andere Mahāvidyās auch, verschiedene Formen belegt. Zu den einzelnen Namen vgl. unter anderem Kaviraj (1987, 166) oder Kinsley (1998, 75), der ebd., 75-81 auch einen Überblick über die tantrisch geprägte Verbreitung der Göttin gibt. Das (1997, 20-25) diskutiert die einzelnen Erscheinungsformen separat.

[96] Die Göttin spielt eine erhebliche Rolle vor allem im tamilischen Tantra seit dem 7. Jh. Einführend dazu vgl. Brooks (1992), Brooks (1999) und Wilke (1996, 123-178).

[97] Bagalāmukhī erscheint dann zumeist als Vernichterin eines dämonischen Feindes, den sie durch die Kontrolle über seine Zunge lähmt und bezwingt. Auf kontemporären Abbildungen auch in den Kompilationen, die die Göttin und ihr Ritual diskutieren, wird sie übereinstimmend in dieser Funktion dargestellt. Vgl. zum Beispiel die Bucheinbände der von Gautam (1997) verfassten Broschüre *Bagalāsiddhi* oder des von Śukla (2000) herausgegebenen Werkes *Śrībagalā-Kalpataru*. Der Göttin werden *stambhana* und *māraṇa* als *siddhis* zugeordnet, und diese Kräfte der Göttin führten in der Moderne dazu, dass sie besonders in einen Zusammenhang mit Gerichtsverhandlungen gebracht wird. In ihrem Tempel in Benares wird Bagalāmukhī als Pītāmbarā meinen Felduntersuchungen zufolge vor allem dafür verehrt, dass sie die Redefähigkeit von Gegnern in Gerichtsprozessen behindert, diese also lähmt und unschädlich macht. Vgl. Zeiler (2010, 322).

[98] Die Göttin spielt bei einigen sozial niedrig gestellten Gemeinschaften besonders in Nepal und in Tamil Nadu eine Rolle. Zur Position Mātaṅgīs in niedrig gestellten Gemeinschaften und Berufsgruppen in Nepal vgl. unter anderem Kinsley (1998, 217f.), zur Verbindung zwischen Mātaṅgī und der dravidischen Göttin Mathamma und zu lebenden Mātaṅgīs, also zu von Mathamma besessenen Frauen, vgl. Elmore (1984, 22-26) und Brubaker (1979, 136f.). Einführend zu den einzelnen Erscheinungsformen der Göttin vgl. Das (1997, 44-46).

spielen auch im Buddhismus eine Rolle. Vor allem Tārā[99], aber auch Chinnamastā[100] erscheinen dort hauptsächlich in buddhistisch-tantrischen Zusammenhängen.

Die einzelnen Mahāvidyās sind durch einige bereits oben diskutierte gemeinsame Bezüge verbunden, vielen von ihnen wohnen aber zudem mehrere identische oder ähnliche Merkmale sowohl in der Ikonographie als auch in der charakterlichen Anlage inne. Dabei wird Kālī, einheitlich als erste der Gruppe in den Namenslisten erscheinend, zumeist eine herausragende Position unter den Individualgöttinnen zugewiesen. Häufig wird sie als inhaltliches und charakterliches Muster für die folgenden Mahāvidyās interpretiert.[101] Als paradigmatisch für die Mitglieder der Gruppe gelten vor allem ikonographische Merkmale Kālīs – besonders Schädelkette, blutige Sichel, abgetrennter Menschenkopf, Gürtel aus abgetrennten menschlichen Gliedmaßen und ungebändigtes Haar, die die Göttin als liminale Gestalt am Rande der Gesellschaft kennzeichnen. Auch ihre Dominanz über Śiva, auf dessen ausgestrecktem Körper Kālī häufig stehend abgebildet wird, ist typisch für alle Mitglieder der Mahāvidyās. Verbrennungsplätze sind ihr bevorzugter Aufenthaltsort. Als kennzeichnend für die gesamte Gruppe kann vor allem gelten, dass die Göttin unabhängig von gesellschaftlichen Normen und diese herausfordernd mit Attributen und Realitäten konfrontiert, die außerhalb des tantrischen Rahmens als verunreinigend und gefahrvoll gelten. Dabei widerspricht sie vor allem auch dem Ideal einer Ehefrau. Sie trägt ihr Haar ungebändigt – statt sittlich gebunden, sie ist häufig nackt – statt bescheiden verhüllt, ihre Ornamente sind schrecklich und abstoßend. Sie dominiert ihren Ehemann Śiva auch durch sexuelle Aggression, die sie zusätzlich gefährlich erscheinen lässt.[102]

Dhūmāvatī gehört zu denjenigen individuellen Mahāvidyas, die mehrere Parallelen zu diesem Konzept und auch in Teilen zur Ikonographie Kālīs zeigen. Dhūmāvatī erscheint bereits in fast allen mittelalterlichen Namenslisten der Mahāvidyās und in der Zehnerliste der Göttinnen, die sich in der Moderne durchgesetzt hat, immer an siebenter Stelle.[103] Ikonographisch wird sie einheitlich als grauenerregende Figur visualisiert. Sie erscheint ungeschmückt als Witwe in unsauberer Kleidung und ihr Haar ist gelöst oder verwildert. Ihre Zähne sind teilweise ausgefallen und ihre Nase ist übergroß und krumm. Sie sitzt auf einem Wagen ohne Zugtiere, der eine Krähe in seiner Flagge trägt. In einer ihrer beiden Hände trägt sie einen Reiswerfel. Sie ist abgemagert und permanent von Hunger und Durst gequält. Entsprechend wird sie mit furchteinflößendem Charakter dargestellt. Sie ist zornig,

---

[99] Die Literaturlage kann in diesem Rahmen nicht umfassend diskutiert werden. Für eine kurze Einführung zur im Buddhismus wichtigen Tārā vgl. Day (1990, 83-122). Für einen Quellenvergleich aus buddhistischer respektive hinduistischer Tantratradition zu einer Form der Tārā, Mahācīnakrama-Tārā, und zu ihren jeweiligen Charakterzügen darin vgl. Bühnemann (1996, 472-493). Zur hauptsächlichen Rolle Tārās als Schutzgöttin im tibetischen Buddhismus vgl. unter anderem Prohl (2000, 95-98). Für eine informative Zusammenfassung der tantrischen Literatur zu Tārā vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 87f.). Im Vergleich dazu als bislang umfangreichste Darstellung zu Tārā im Hinduismus außerhalb des Mahāvidyā-Kontextes vgl. auch Bhattacharya (2003).

[100] Zu Chinnamastā in der buddhistischen Tradition, aber auch zur Göttin als Mahāvidyā vgl. Benard (2000). Zum bekannten Tempel der Göttin in Rājarappa und der Verehrungstradition dort vgl. Singh (2000, 139-153).

[101] Vgl. unter anderem Kinsley (1998, 7, 68 und 79-81).

[102] Für psychoanalytische Interpretationsansätze zur Göttin vgl. Kripal (2003, 196-222).

[103] Die Zahl sieben ist in Südasien mit keiner verbreiteten Symbolik verbunden und hat generell nicht die Bedeutung inne, die sie in anderen Regionen und Religionen erlangte. Zur sieben im kulturellen weltweiten Vergleich vgl. Endres/Schimmel (1990, 142-171 und 313f.).

streitsüchtig und missgünstig und lebt in Streit, Hunger, Elend und Krankheiten. Wie andere Mahāvidyās zeigt auch sie Vorlieben für Blut, Alkohol und Verbrennungsplätze. Neben diesen zeigen jedoch auch die typischen Merkmale der Göttin deren soziale Ausgrenzung – besonders ihr Witwenstatus und ihr Wagen, der ohne Zugtiere symbolisch ins Nichts fährt. Wahrscheinlich verweist die umfassende Loslösung von gesellschaftlichen Banden speziell in dieser Mahāvidyā vor allem auf die Nichtigkeit weltlicher Belange für umfassende Erkenntnis. Die Göttin wird hauptsächlich mit *uccāṭana*, seltener auch mit *śatrunigraha* verbunden und von ihr wird die Zerstörung aller Feinde erhofft. Repräsentation und Ikonographie Dhūmāvatīs werden folgend in einem separaten Kapitel ausführlich diskutiert.

In den hinduistischen mittelalterlichen tantrischen Quellen, so wurde bereits angegeben, werden die Individualgöttinnen immer getrennt voneinander und einem grundsätzlich gleichen formalen Muster folgend dargestellt. Die einzelnen *devīs* variieren in ihrem charakterlichen und ikonographischen Erscheinungsbild dabei zum Teil erheblich. Neben natürlich eigenem tantrischem Ritual zeigen sie jeweils eigene Attribute, Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Vorlieben, Abneigungen und Mythologien. Diese sind komprimiert in den jeweiligen *dhyānamantras*[104] und ausführlicher in den einzelnen *kavacas*, *stotras* und *hṛdayas* dargestellt. Jede Göttin hat natürlich auch ein eigenes *yantra*[105], und häufig werden ihnen besondere Kräfte – zumeist als *siddhis* bezeichnet – zugesprochen.

Die individuellen Mahāvidyās formen eine klar umrissene Gruppe tantrisch geprägter Göttinnen. Auch *devīs*, die außerhalb dieser im nichttantrischen Hinduismus von Bedeutung sind – beispielsweise Kamalā und Kālī – müssen im Kontext der Daśamahāvidyās in ihrer besonderen Ausformung als Mitglieder der Gruppe beschrieben und verstanden werden.[106] Den Göttinnen ist nicht nur jeweils eigenes Ritual zugeordnet, sondern sie zeigen neben Gemeinsamkeiten auch ausgeprägte individuelle Züge in ihrer jeweiligen Ikonographie, in den einzelnen mythologischen Bezügen und in ihrer charakterlichen Gestaltung.

Neben den konzeptuellen Aspekten, die die Göttinnen teilen und die der Gruppe gleichsam kollektiv innewohnen, sind für das Verständnis der Gruppierung ebenso solche bedeutsam, die durchgängig *nicht* erscheinen. Weder die individuellen Daśamahāvidyās noch die Gruppe werden verbunden mit wichtigen Vorstellungen, welche Göttinnenverehrung im Hinduismus sehr häufig kennzeichnen. Sie erscheinen nie als untergeordnete Ehefrau. Vielmehr sind sie uneingeschränkt selbstständig oder oft sogar dominant ihrem Ehemann gegenüber. Selbst bei Mahāvidyās ohne explizit formulierte, ausgeprägte Dominanz über

---

[104] Zur Bedeutung von *dhyānamantras*, zu ihrer Entwicklung, zum Hintergrund ihrer Nutzung und zu charakteristischen Merkmalen vgl. Bühnemann (2000, 24-29 und 211).

[105] Zur detaillierten Beschreibung und für die Abbildungen dieser einzelnen *yantras* vgl. vor allem Bunce (2001), Johari (1986, 91-124), Khanna (1979, 58-60) und Panda (2006, 116-121). Zur Entwicklung und Interpretation des sehr verbreiteten *śrīyantras* vgl. separat auch White (1998, 176-189).

[106] Die Sekundärliteratur zu den Mahāvidyās, die zumeist die einzelnen Gruppenmitglieder vorstellt, vermischt die verschiedenen Konzepte sehr häufig. Es werden oft Aspekte der Göttinnen aus allen bekannten tantrischen und nichttantrischen Bereichen angegeben, ohne dass Abgrenzungen getroffen oder benannt werden. Dies betrifft auch die bislang umfangreichste Studie von Kinsley (1998). Trotz des Vorreitercharakters dieser Untersuchung und trotz der bedeutenden Informationsmenge erschwert die starke Vermischung von Konzepten das Verständnis sowohl der Individualmitglieder als auch des Gruppencharakters insgesamt.

Śiva – wie bei Kamalā oder Bhuvaneśvarī – wird ein autarkes, vollständig selbstständiges Wirken als Göttin betont. Obwohl einige Mahāvidyās mit der kosmischen Schöpfung in Verbindung gebracht werden, fehlen bei allen Bezüge zu irdischer Fruchtbarkeit, zu Fortpflanzung und damit zur wohltätigen Mütterlichkeit schlechthin. Dies steht dem Bild von *devīs* in den sanskritisierten Traditionen des Hinduismus konträr entgegen. Ebenso vollständig anders als im nichttantrischen Hinduismus, in dem *devīs* sehr häufig eng mit bestimmten Orten oder Regionen verbunden sind, fehlt bei den tantrischen Göttinnen natürlich jede geographische Assoziation.[107] Auch die übereinstimmend fehlenden Eigenschaften verweisen also sehr deutlich auf den individuellen und unbestritten tantrischen Charakter der Daśamahāvidyās – einer Gruppierung von Individualgöttinnen, die jeweils eine dieser tantrischen Anlage angemessene Repräsentation mit entsprechendem Charakter und entsprechender Ikonographie aufweisen.

[107] Im Gegensatz dazu weist Dhūmāvatī in der Position als *mohallā devī* in Dhūpcaṇḍī in Benares gegenwärtig sehr wohl geographische Bezüge auf. Die folgende Studie wird die Ursachen dafür untersuchen.

2. 2. Dhūmāvatī

2. 2. 1. Sanskritquellen von den Anfängen bis zum 19. Jh.

Dhūmāvatī wird auch außerhalb der bereits diskutierten Namenslisten der Mahāvidyās[108] in einigen tantrischen mittelalterlichen Texten erwähnt. Die Göttin erscheint in diesen frühen Quellen zumeist in nur kurzen Passagen mit knappen Angaben zu ihrem Ritual und zu ihrem Charakter, welcher im *dhyānamantra* ausgeführt wird.[109] In der vermutlich ersten Quelle zur Göttin fehlt jedoch selbst dieser noch, ebenso wie ein Bezug zur Gruppe der Mahāvidyās. Diese wahrscheinlich erste Nennung der Dhūmāvatī – sie ist vermutlich noch vor die Formierung der Gruppierung zu datieren[110] – ist im *Śāradātilakatantra* (*paṭala* 24, 10-14) zu finden. Die sehr bekannte Quelle wurde häufig in das 11. Jh. datiert[111], aber nach neueren verläßlicheren Vergleichsuntersuchungen auch in das 12. oder frühe 13. Jh.[112]. Die Mahāvidyās erscheinen darin als Gruppe noch nicht. Für drei spätere Individualgöttinnen werden jedoch zum Teil sogar zwei *dhyānamantras* angegeben – für Tripurabhairavī (*paṭala* 9 und 12), Bhuvaneśvarī (*paṭala* 9 und 10) und Mātaṅgī (*paṭala* 12). Dhūmāvatī wird nicht in dieser Ausführlichkeit erwähnt; für sie wird kein *dhyānamantra* aufgeführt. Das *Śāradātilakatantra* (*paṭala* 24, 10-12) verweist im Zusammenhang mit einem *yantra* zur Unschädlichmachung von Feinden jedoch auf ihr *bījamantra*. *Paṭala* 24, 10 beschreibt sehr kurz gefasst, dass der *mantra* Dhūmāvatīs in die Mitte des *yantras* geschrieben werden soll. Dem *bījamantra* der Göttin wird in *paṭala* 24, 11 wie in allen späteren Quellen die Macht zur Zerstörung und Unterwerfung von Feinden zugesprochen, hier wörtlich *śatrunigraha*, „Hemmung, Bändigung, Zurückhaltung von Feinden“. Der *mantra*, mit Gift auf ein Leichentuch geschrieben und zum Verbrennungsplatz gebracht, soll *paṭala* 24, 12 zufolge Feinde unschädlich machen. Diese kurze frühe Erwähnung Dhūmāvatīs ist aus zwei Gründen für das Verständnis der Entwicklung der Göttin bedeutsam. Zum einen belegt sie ein Erscheinen der Göttin *ohne* Verbindung zur Gruppe der Mahāvidyās, in deren Kontext Dhūmāvatī später fast ausschließlich erscheint, bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt. Vier Individualgöttinnen der (späteren) Gruppierung werden im *Śāradātilakatantra* unabhängig voneinander erwähnt, die Gruppe selbst erscheint in dieser Quelle jedoch nicht. Dies deutet darauf hin, dass die Formierung der Mahāvidyās in der Verfassungszeit des *Śāradātilakatantra* noch nicht stattgefunden hatte. Mit Sicherheit ist diese – meiner Meinung nach sehr wahrscheinliche – Annahme jedoch ebenso wenig wie die genaue Datierung der Gruppe nachzuweisen. Die Erwähnung Dhūmāvatīs im *Śāradātilakatantra* reicht nicht als eindeutiger Beleg für eine Existenz oder gar Verbreitung Dhūmāvatīs *vor* ihrer Aufnahme in

---

[108] Vgl. Kapitel 2. 1. 1. zu Namenslisten der einzelnen Quellen und dazu, ob Dhūmāvatī in diesen enthalten ist.
[109] Zusammenfassend zu den hier ausführlich diskutierten Quellen bis zum 19. Jh. vgl. Zeiler (2011, 151-158).
[110] Vgl. ebd. zur Datierung der Gruppe und zu frühen schriftlichen Erwähnungen dieser.
[111] Zur Datierung des *Śāradātilakatantra* von Lakṣmaṇa Deśika in das 11. Jh. vgl. Payne (1997, 54f.), Bhattacharyya (1999a, 80), Goudriaan/Gupta (1981, 135) und Bühnemann (2001b, 148). Letztere diskutiert ebd., 145-148, auch den Autor ausführlicher.
[112] Zu dieser Datierung und zu einer Diskussion von sowohl Ursprung als auch Datierungsproblemen des Werkes vgl. Sanderson (2007, 230-233).

die Gruppe der Mahāvidyās aus, aber sie lässt eine solche stark annehmen. Der zweite Grund, weshalb diese Ersterwähnung der Göttin bedeutsam ist, ist der, dass die Göttin bereits hier ausschließlich mit ihrer auch später einzigen Funktion als Mitglied der Mahāvidyās verbunden wird, mit der Unschädlichmachung oder der Zerstörung von Feinden – welche später in der ihr fast ausschließlich zugewiesenen *siddhi uccāṭana*, „Beseitigen, Bannen, aus dem Weg räumen" von Gegnern, zu finden ist.

Die betreffenden *ślokas* des *Śāradātilakatantra* werden im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa, der 1494 verfasst wurde[113], näher und ausführlicher ausgelegt. Im Kommentar zu *paṭala* 24, 10 benennt Rāghavabhaṭṭa „*uccāṭana*" dann schon wörtlich als Ziel des erwähnten *yantras*. Der Kommentar zu den folgenden *ślokas* 11 und 12 geht ausführlich auf die Göttin Dhūmāvatī und auf ihr Ritual ein. Zuerst wird ihr *bījamantra* genau angegeben; er lautet *dhūṃ* und bewirkt auch laut Rāghavabhaṭṭa *śatrunigraha*. Dann folgen Ṛṣi, Metrum und Gottheit des *mantras*.[114] In der anschließenden Beschreibung der Göttin nennt Rāghavabhaṭṭa fast alle der auch später in ihren *dhyānamantras* erscheinenden Eigenschaften und Bezüge[115]: sie ist eine Witwe mit schmutziger Kleidung, gelöstem Haar und ausgefallenen Zähnen, sie ist von rauem, unbeständigem Charakter und sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge zeigt, und sie trägt einen Reiswerfel. Ihre Verehrung empfiehlt der Autor in der Wildnis oder im Gebirge, nackt mit verwildertem Haar am vierzehnten Tag der dunklen Monatshälfte. Er zitiert darauf folgend aus einem nicht mehr zu ermittelnden Werk *Dhūmāvatīkalpa*. Dessen Angabe hier ist vor allem bedeutsam, weil sie auf einen bereits *vor* Rāghavabhaṭṭa 1494 existierenden Textbeleg zur Göttin verweist. Obwohl also Details zu diesem Werk einschließlich Angaben zu dessen Datierung fehlen, kann mit Sicherheit von einer länger als in das Ende des 15. Jh. zurück reichenden schriftlichen Tradition zu Dhūmāvatī ausgegangen werden. Dies wiederum stimmt mit den Datierungen der Namenslisten zur Gruppierung der Mahāvidyās überein, welche eine Aufnahme der Göttin dort etwa ab dem 14. Jh. belegen.[116] Voraussetzung für eine solche Aufnahme war sehr wahrscheinlich eine bereits abgeschlossene konzeptuelle Gestaltung Dhūmāvatīs. Rāghavabhaṭṭa zufolge wird im *Dhūmāvatīkalpa* der *mantra* der Göttin als *Dhūmāvatī svāhā* angegeben. Sein *japa* soll – grundlegend übereinstimmend mit den vorherigen Aussagen Rāghavabhaṭṭas – nackt, während der Nacht des Vierzehnten der dunklen Monatshälfte mit gelöstem Haar, an einem verlassenen Ort, auf einem Berg, auf dem Verbrennungsplatz oder in einer Einöde erfolgen. Es folgt wieder eine Vorgabe zur mentalen Reflexion über die Göttin. Darin wird Dhūmāvatī etwas abweichend von den vorherigen Angaben und auch von ihren später bekannten *dhyānamantras* dargestellt. Zwar hat sie auch hier ausgefallene Zähne und gelöstes Haar, sie trägt einen Reiswerfel und wird mit der Krähe verbunden. Auch hier wird sie als unstetig und von Hunger und Durst gepeinigt beschrieben,

---

[113] Vgl. unter anderem Avalon (1996, 1) und Sanderson (2007, 230). Bühnemann (2001b, 149) datiert auf Dezember 1483. Zum Hintergrund Rāghavabhaṭṭas vgl. Avalon (1996, 2f.).

[114] Ṛṣi und Metrum stimmen mit denen in fast allen späteren Quellen zu Dhūmāvatī überein – der Ṛṣi ist Pippalāda, das Metrum ist *nivṛt*, die Gottheit ist Jyeṣṭhā. Abweichungen zu diesen Angaben in späteren Texten sind folgend bei der Darstellung der jeweiligen Quellen gekennzeichnet.

[115] Zu den beiden bekanntesten *dhyānamantras* der Göttin vgl. das folgende Kapitel dieser Arbeit.

[116] Vgl. Kapitel 2. 1. 1. zu Datierungen und Zuordnungen der Namenslisten zu den jeweiligen Quellen.

und dies kehrt später als wichtige Merkmale ihres Charakters in ihren *dhyānamantras* wieder. Anders als in letzteren wird sie hier aber auch beispielsweise als in schwarz gekleidet beschrieben, als rauchige Augen besitzend, Dhūmrākṣī, und als von Begehren überwältigt, Kāmalolā. In diesen Angaben des Rāghavabhaṭṭa aus dem *Dhūmāvatīkalpa* wird abschließend eine direkte, aber unkommentierte Verbindung zwischen Dhūmāvatī und Jyeṣṭhā hergestellt; Dhūmāvatī wird explizit als Jyeṣṭhā bezeichnet.[117] Eine Kennzeichnung der Göttin als Mahāvidyā-Mitglied oder ihre ausdrückliche Benennung als Mahāvidyā fehlen bei Rāghavabhaṭṭa, an zwei Stellen seines Zitates aus dem *Dhūmāvatīkalpa* wird sie jedoch als Vidhyā bezeichnet.

Die Ausführlichkeit, aber auch die inhaltlichen Details dieser Auskünfte Rāghavabhaṭṭas zu sowohl Charakter als auch zum Ritual der Göttin Dhūmāvatī in seinem *Padārthādarśa*-Kommentar im Vergleich zum Text des *Śāradātilakatantra* deuten darauf hin, dass Rāghavabhaṭṭa zum Zeitpunkt der Verfassung seines Kommentars um 1494 sehr wahrscheinlich auf ausführlichere Informationen zur Göttin zurückgreifen konnte als der Verfasser des *Śāradātilakatantra*. Natürlich kann nicht mit letzter Sicherheit belegt werden, ob eine inhaltliche Konzeption Dhūmāvatīs und für sie formulierte *dhyānamantras* nicht bereits in der Zeit der Zusammenstellung des *Śāradātilakatantra* existierten und ob diese lediglich nicht in das Werk aufgenommen wurden. Da aber, wie oben ausgeführt, *dhyānamantras* für drei andere Mahāvidyās dort erscheinen, hätte bei der ohnehin vorhandenen Aufnahme Dhūmāvatīs im *Śāradātilakatantra* sicherlich auch eine Aufnahme ihres *dhyānamantras* nahe gelegen. Offenkundig nachzuvollziehen bleibt, dass Rāghavabhaṭṭa umfassendere Informationen zur Göttin präsentiert als das *Śāradātilakatantra*.

Wichtig zu betonen ist, dass sich bereits in diesen frühesten noch zugänglichen ausführlichen Schriftbelegen zu Ritual und Charakter Dhūmāvatīs deutlich eine Übereinstimmung zu den auch später in allen Grundlagen einheitlich wiedergegebenen Angaben der Göttin erkennen lässt. Nicht nur der *bījamantra* und, zugehörig, Ṛṣi, Metrum und Gottheit sind identisch, sondern auch seine Funktion zur Bannung und Unschädlichmachung von Feinden. Die Göttin wird auch weiterhin in den Quellen, so wird folgend ersichtlich, mit dem Verbrennungsplatz als empfohlenem Ort für ihr Ritual verbunden. Daneben erscheinen bereits bei Rāghavabhaṭṭa vor allem auch später ungebrochen wiederkehrende charakteristische Merkmale für Dhūmāvatīs Ikonographie und Charakter. Die konzeptuelle Ausformung der Göttin war also spätestens am Ende des 15. Jh. oder, wie der Verweis Rāghavabhaṭṭas auf den *Dhūmāvatīkalpa* schlussfolgern lässt, bereits etwas davor in allen Grundlagen offensichtlich abgeschlossen. Sie wurde in folgenden Quellen zumeist einheitlich weitergetragen. Über fehlende unmittelbare Verweise Rāghavabhaṭṭas auf die Gruppierung der Mahāvidyās in diesem Zusammenhang kann erneut nur spekuliert werden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit bezieht sich die Benennung der Göttin als Vidhyā jedoch darauf. Dass ihre Aufnahme in die Gruppe zur Verfassungszeit von Rāghavabhaṭṭas *Padārthādarśa*-Kommentar bereits stattgefunden hatte, belegen mehrere etwa zeitgleiche Namenslisten der Mahāvidyās, in denen auch Dhūmāvatī erscheint.

---

[117] Zu Verbindungen und Bezügen zwischen Dhūmāvatī und Jyeṣṭhā vgl. Kapitel 4. 1. 2.

Zur homogenen Präsentation Dhūmāvatīs in den Quellen bis in die Gegenwart hinein existiert eine Abweichung. Die Göttin erscheint, wieder unabhängig von der Gruppe der Mahāvidyās, in einer weiteren frühen Quelle, im Werk *Virūpākṣapañcāśikā* (3.26-27). Dessen Datierung ist ungesichert, muss jedoch wahrscheinlich im 12. Jh. angesetzt werden.[118] Das Werk ist in die Pratyabhijñā-Tradition des kashmirischen Śaivismus einzuordnen. Inhaltlich unterscheidet sich die Erwähnung Dhūmāvatīs in diesem speziellen Kontext dann auch deutlich von allen anderen bekannten Darstellungen der Göttin. Hier wird sie in einen theoretischen Zusammenhang gebracht und mit fünf die fünf Grundelemente durchdringenden und in Śiva selbst präsenten Energien verbunden. Dhūmāvatī wird dabei als erste der fünf, vor Hladā, Bhasvatī, Spandā und Vibhvī benannt. Nach *Virūpākṣapañcāśikā* (3.26) wird sie aktiv in der Verborgenheit oder Geheimhaltung, *tirodhā*. Hladā wirkt in der Ernährung oder im Wachstum, Bhasvatī in der Manifestation oder im Sein, Spandā in Störungen und Vibhvī in der Fülle. *Virūpākṣapañcāśikā* (3.27) ordnet je eine der fünf Śaktis jeweils einem Element zu – Dhūmāvatī wirkt in oder auf der Erde. Eine solche Auslegung Dhūmāvatīs ist einmalig nur in der *Virūpākṣapañcāśikā* zu finden; sie ist deshalb ausdrücklich von allen anderen, in ihren konzeptuellen Interpretationen der Göttin in den Grundlagen übereinstimmenden Erwähnungen der Quellen abzugrenzen. Es gibt keine Hinweise darauf, warum Dhūmāvatī in die Zusammenhänge der *Virūpākṣapañcāśikā* überhaupt aufgenommen wurde. Für ihre Zuweisung zu *tirodhā* könnte eventuell eine Verbindung zum tantrischen, spröden, schwer zugänglichen und kompliziert zu besänftigenden Charakter der Göttin hergestellt werden. Als Śakti der Verborgenheit und Geheimhaltung repräsentiert sie einen eher dunklen Aspekt, eine Verhüllung oder Verschleierung, die sich auch in Hilflosigkeit und Verlorenheit ausdrücken kann. Letztere sind wieder deutliche Parallelen zur tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs, das die Göttin durchaus auch als verlorene und hilflos peinigenden körperlichen Mängeln, vor allem immerwährendem Durst und Hunger, ausgesetzte Gestalt darstellt. Jede möglich erscheinende Interpretation kann jedoch letztlich nur als Deutungsversuch unternommen werden und bleibt wegen fehlender Belege de facto spekulativ.

Einige Werke des späten Mittelalters stellen Dhūmāvatī dann ausführlicher dar. Der in nachfolgenden, vor allem auch modernen, Kompilationen[119] zur Göttin am häufigsten wiederkehrende Text erscheint im *Phetkāriṇītantra*[120]. *Paṭala* 7 des vor allem magisches Ritual behandelnden Werkes ist gänzlich Dhūmāvatī gewidmet.[121] Hier werden in *prayoga*

---

[118] Dazu und grundsätzlich zur Quelle, auch zu ihrer vollständigen Übersetzung, vgl. Lawrence (2008).

[119] Beispielsweise auch in den beiden umfangreichsten modernen Kompilationen von Dikṣit (1999, 151-154) respektive Śarmā (o. J., 353-355). Vgl. auch Kapitel 2. 2. 3. zu modernen Kompilationen und zu den dort wiedergegebenen Abschnitten aus dem *Phetkāriṇītantra*.

[120] Das Werk wurde bislang nicht näher untersucht oder diskutiert und meines Wissens existieren keine Datierungsversuche. Für eine kurze Inhaltsangabe vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 115f.). Ausgehend von Vergleichsdaten zu den Dhūmāvatī betreffenden Inhalten ist meiner Meinung nach eine Kompilation im Zeitraum vom 14. Jh. bis zum 16. Jh. als wahrscheinlich anzunehmen. Da nach Bühnemann (2000, 4) der aus dem 16. Jh. oder 17. Jh. stammende Text *Tantrasāra* des Kṛṣṇānda Āgamavāgīśa häufig aus dem *Phetkāriṇītantra* zitiert, ist zumindest eine Obergrenze der Datierung relativ eindeutig zu ziehen.

[121] Goudriaan/Gupta (1981, 113) verstehen das Werk als „among the most important sources of Tantric magic". Zur Verbindung von tantrisch-magischem Ritual mit in späten vedischen Texten vor allem des *Atharvaveda*

und *dhyānamantra* Charakter und Ritual der Göttin im Detail ausgeführt. Diese stimmen natürlich mit fast allen späteren Darlegungen zu Dhūmāvatī, die sich offensichtlich zum weitaus überwiegenden Teil auf diese Quelle beziehen, überein. Der *prayoga* gibt den auch später ausschließlich mit der Göttin verbundenen Ṛṣi und das wiederkehrende Metrum an[122], und wie in allen späteren Quellen wird dem *mantra* Dhūmāvatīs die Macht zur Bannung und Zerstörung von Feinden zugesprochen, hier wieder als *śatrunigraha* bezeichnet. Der folgende *dhyānamantra* wird in späteren Texten sehr häufig wiedergegeben[123] und setzt sich als der charakteristischste für die Göttin eindeutig durch. Der *dhyānamantra* des *Phetkāriṇītantra* lautet in Original und Übersetzung:

> *„vivarṇā cañcalā duṣṭā dīrgghā ca malināmbarā |*
> *vimuktakuntalā rukṣā vidhavā viraladvijā ||*
> *kākadhvajarathārūḍhā vilambitapayodharā |*
> *śūrpahastātirukṣākṣā dhūtahastāvarānvitā ||*
> *pravṛddhaghoṇā tu bhṛśankuṭilā kuṭilekṣaṇa |*
> *kṣutpipāsārddhitā nityambhayadā kalahāspadā ||"*[124]

> „Sie ist bleich mit unbeständigem Wesen, aufgebracht, von hoher Statur und trägt schmutzige Kleidung. Ihr Haar ist gelöst. Die Witwe ist rau und hat lückenhafte Zähne. Sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge hat. Ihre Brust hängt nieder. In der Hand hält sie einen Reiswerfel und ihre Augen blicken sehr grausam. Sie hat unstete Hände und ihre Hand zeigt die Geste der Wunschgewährung. Sie hat eine große Nase, ist außerordentlich hinterlistig und hat verwinkelte Augen. Unablässig von Hunger und Durst gepeinigt erweckt sie Schrecken und hat ihre Wohnstatt im Streit."[125]

Dieser *dhyānamantra* wird in fast ausnahmslos jeder künftigen Quelle zu Dhūmāvatī als einziger angeführt. Nur wenige Quellen – beispielsweise der *Mantramahārṇava* – nehmen außer ihm noch einen weiteren *dhyānamantra* auf.[126] Auch in der modernen Sekundärliteratur spielt er eine sehr große Rolle; häufig wird in den zumeist sehr kurzen Abschnitten über die einzelnen Individualgöttinnen der Mahāvidyās zu Dhūmāvatī von den jeweiligen Autoren nur eine Zusammenfassung der Charakteristika der Göttin aus ebendiesem *dhyānamantra* gegeben.[127] Zudem folgt die übergroße Anzahl aller

---

dargestellten Praktiken und zu entsprechenden Quellenbelegen vgl. ebd., 112-115. Zum Vorkommen Dhūmāvatīs in einigen tantrischen Abschnitten der dem *Atharvaveda* angegliederten Literatur vgl. Sanderson (2007, 206f., 219 und 225f.). Die Verehrung der Göttin dort erfolgt in vollständiger Übereinstimmung mit ihrem Ritual in den auch hier dargestellten tantrischen Texten.

[122] Wieder Pippalāda und *nivṛt*.

[123] So im *Tantrasāra* des Kṛṣṇānda Āgamavāgīśa (Edition 1985, 293, 22-26), im *Śrīvidyārṇavatantra* (Edition 1937, 337, 25-28) und im *Śaktisaṃgamatantra* (*Sundarīkhaṇḍa* 21.56). Angaben nach Bühnemann (2000, 122, Fußnote 137). Auch alle in dieser Arbeit diskutierten modernen Kompilationen aus dem 20. und 21. Jh. enthalten diesen *dhyānamantra*. Vgl. dazu erneut Kapitel 2. 2. 3.

[124] *Dhūmāvatī-dhyānamantra*, *paṭala* 7 des *Phetkāriṇītantra*.

[125] *Dhūmāvatī-dhyānamantra*, *paṭala* 7 des *Phetkāriṇītantra*, übersetzt von der Autorin.

[126] Zur Übersetzung aus dem *Mantramahārṇava*, auch zu der des hier diskutierten *dhyānamantras*, vgl. das folgende Kapitel dieser Arbeit.

[127] So von Bandyopadhyay (1990, 23), Chakravarti (1963, 87), Kumar (1974, 158f.), Kumar (1997, 9), Majupuria/Majupuria (2004, 127), Singh (2000, 128), Singh/Singh/Rana (2002, 27) und Singh/Singh (2006, 59). Ebenfalls nur aus diesem *dhyānamantra* und damit sehr kurz geben weitere Autoren Informationen zu

ikonographischen Darstellungen der Göttin, unabhängig von der jeweiligen Entstehungszeit, den Angaben dieses *dhyānamantras* (vgl. Abb. 1).[128] In ihm sind alle Eigenschaften enthalten, die Dhūmāvatī in den späteren Texten übereinstimmend kennzeichnen: sie ist Witwe, sie trägt verschmutzte Kleidung und einen Reiswerfel, sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge zeigt, sie hat gelöstes oder verwildertes Haar und ausgefallene Zähne, sie ist rau, arglistig, unbeständig, angespannt und schreckenerregend, sie hat ihre Wohnstatt im Streit, sie hat einen ausgemergelten Körper und ist immerwährend von Hunger und Durst geplagt. Das *Phetkāriṇītantra* gibt weiter an, dass *japa* des *mantras* der Göttin am vierzehnten Tag der dunklen Monatshälfte erfolgen soll, an einem verlassenen Ort oder auf dem Verbrennungsplatz.



Abb. 1
Dhūmāvatī. Typische Darstellung rezenter Quellen gemäß den Angaben des *dhyānamantra* im Phetkāriṇītantra, Daśamahāvidyā (2001, 14).

Dhūmāvatī; sie versehen diese Angaben aber zusätzlich mit individuellen Deutungen. Vgl. dazu Bhattacharyya (1999, 325f.), Chakraborti (1996, 78f.), Rangarajan (2004, 72f.), Sahāya (1977, 68) und Satpathy (1992, 61f. und 70). Etwas ausführlicher als nur aus diesem *dhyānamantra* und zusätzlich mit eigenen Deutungen versehen sind die Informationen zu Dhūmāvatī in Caturvedī (o. J., 55f.), Daniélou (1964, 282f.), Das (1997, 42f.), Gauṛ (1991, 110f.), Rajeshwari (1989, 72-74), Satpathy (1991, 147f.), Shankarnarayanan (1972, 73-83) und Singh (2001, 112, 180 und 195).

[128] Vgl. vor allem Bühnemann (2000, 123), die mehrere Gemälde Dhūmāvatīs aus verschiedenen Perioden und aus verschiedenen Regionen Südasiens beschreibt und diskutiert. Kinsley (1998, 187-192) hebt aus der Menge der einheitlichen Darstellungen drei abweichende Gemälde Dhūmāvatīs heraus und stellt diese vor. Abbildungen der Göttin in ausnahmslos allen in dieser Arbeit diskutierten modernen Kompilationen folgen den Darlegungen des *dhyānamantras* aus dem *Phetkāriṇītantra*. Die überwiegende Anzahl aller mir bekannten Gemälde der Göttin folgen ihnen im Detail. Im Internet angebotene, wechselnde Gemälde von auch häufig westlichen Künstlern beziehen sich zum großen Teil auf diese Angaben.

Diese Passage des *Phetkāriṇītantra*, die für alle folgenden Darstellungen zu Dhūmāvatī vor allem durch die Erstformulierung des später wichtigsten *dhyānamantras* bedeutsam ist, gehört zu den ältesten der noch gegenwärtig verfügbaren Quellen mit detaillierten Informationen zur Göttin. Erschwert wird eine genaue Aussage jedoch durch fehlende Belege für eine exakte Datierung des Werkes und seiner einzelnen Abschnitte. Rāghavabhaṭṭas *Padārthādarśa*-Kommentar zum *Śāradātilakatantra* von 1493 – der ebenfalls bereits Details zur Göttin enthält – entstand wahrscheinlich etwa in demselben Zeitraum wie das *Phetkāriṇītantra*; letzteres wird von Rāghavabhaṭṭa jedoch nicht erwähnt. Dies könnte auf ein Entstehen des *Padārthādarśa*-Kommentars vor dem *Phetkāriṇītantra* verweisen. Auf eine anzunehmende zeitnahe Verfassung beider Texte deuten unter anderem auch die oben dargestellten, fast gänzlich übereinstimmenden Angaben zu den Ritualvorschriften und die (allerdings bereits seit dem *Śāradātilakatantra*) einheitlich wiedergegebene Funktion der Göttin und ihres *mantras*, *śatrunigraha*. Sicher ist, dass der in späteren Texten bis gegenwärtig sehr verbreitete und häufig als einziger wiedergegebene *dhyānamantra* der Dhūmāvatī im *Phetkāriṇītantra* zuerst formuliert wurde.

Wie bereits erwähnt werden die Angaben des *Phetkāriṇītantra* bis in die Moderne hinein in die meisten folgenden Abhandlungen zu Dhūmāvatī aufgenommen. Aber bereits spätmittelalterliche Quellen nehmen die Darlegungen des *Phetkāriṇītantra* auf. So bezieht sich die *Tantrakaumudī* des Devanātha Ṭhakkur darauf. Die spätmittelalterliche Kompilation[129] von zumeist *mantras* und deren Anwendungen aus verschiedenen Texten widmet auch den individuellen Mahāvidyās ein jeweils eigenes Kapitel.[130] *Paṭala* 9 beschäftigt sich ausschließlich mit Dhūmāvatī, geht ausführlich auf die Göttin ein und gibt alle Darlegungen des *Phetkāriṇītantra* wieder. Diese werden dann vom Verfasser kommentiert, der vor allem Details zu der zuvor knapp dargestellten Ritualausführung erläutert – beispielsweise verschiedene Ritualgaben, aber auch Vorschriften zu Ort und Zeitpunkt der Verehrung. Auch Devanātha Ṭhakkur zufolge stellt die detaillierte Verehrung der Göttin besonders durch *japa* ihres *mantras* auf dem Verbrennungsplatz am Vierzehnten der dunklen Monatshälfte die Zerstörung aller Feinde, wörtlich *maraṇa* und *uccāṭana*, sicher.

Etwa ein Jahrhundert nach der Verfassung von Rāghavabhaṭṭas *Padārthādarśa*-Kommentar wurde 1588 die Kompilation *Mantramahodadhi* von Mahīdhara zusammengestellt.[131] Es ist in eine Tradition von Kompendien einzuordnen, die in verschiedenen Tantras verstreute Ritualvorschriften für einzelne Gottheiten in einem Werk zusammenfügen.[132] Der *Mantramahodadhi* erlangte in Indien einen hohen Bekanntheitsgrad; seine Informationen werden unter anderem auch vom Verfasser des *Mantramahārṇava* genutzt. In einheitlicher Darstellungsweise präsentiert der *Mantramahodadhi* für die

[129] Auch für diese Quelle existieren meines Wissens keine genauen Angaben zur Datierung. Bhattacharrya (2002, 160) datiert sie in das späte Mittelalter. Hemendra Nath Chakravarty verwies im persönlichen Gespräch am 02. 03. 2005 für eine Referenzdatierung auf ein weiteres Werk desselben Verfassers, *Mantrakaumudī*, das Hemendra Nath Chakravarty zufolge 1509 datiert werden kann.
[130] Zum Hintergrund und für eine kurze Inhaltszusammenfassung vgl. Banerji (1988, 314f.).
[131] Zu Autor und Datierung des Werks vgl. Bühnemann (2000, 5-8) und Gode (1940, 248-261). Bühnemann (2000, 10-13) diskutiert ausführlich auch alle zugehörigen Kommentare, Editionen und Übersetzungen.
[132] Vgl. Bühnemann (2000, 3).

einzelnen Gottheiten jeweils *mantra*, *dhyānamantra*, *yantra* und *prayoga*. Dhūmāvatī erscheint in *taraṅga* 7, 40-49. Die Göttin wird dort auch als Jyeṣṭhā bezeichnet.[133] *Bījamantra*, Ṛṣi und Metrum stimmen mit den zuvor im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa und im *Phetkāriṇītantra* angegebenen überein. Die Gottheit ist hier wieder Jyeṣṭhā und die Wirksamkeit des *mantras* wird als *śatruvināśana* angegeben. Der *dhyānamantra* unterscheidet sich in Teilen von dem des *Phetkāriṇītantra*. Er erlangte nicht dieselbe Verbreitung wie letzterer, wurde aber dennoch in einige nachfolgende Quellen übernommen – beispielsweise wieder auch in den *Mantramahārṇava*, der zwei verschiedene *dhyānamantras* für Dhūmāvatī anführt. Der *dhyānamantra* des *Mantramahodadhi* beschreibt trotz einiger Unterschiede zu dem des *Phetkāriṇītantra* auch damit übereinstimmende Eigenschaften der Göttin: sie ist rau und unstet, trägt schmutzige Kleidung und hat gelöstes Haar, ihr Körper ist gepeinigt von Hunger und ausgemergelt und sie gelüstet immer nach Streit.[134] Der *dhyānamantra* des *Mantramahodadhi* lautet in Original und Übersetzung:

> *"atyuccāmalināmbarākhilajanodvegāvahā durmanā |*
> *rukṣākṣitritayā viśaladaśanā sūryodarī cañcalā ||*
> *prasvedāmbujitā kṣuddhākulatanuḥ kṛṣṇātirukṣāprabhā |*
> *dhyeyā muktakacā sadāpriyakalirdhūmāvatī mantriṇā ||"*[135]

> „Sehr groß und verschmutzt gekleidet verursacht die Übelgesinnte aufgeregte Furcht unter allen Menschen. Sie ist streng durch (ihre) drei Augen. Sie hat mächtige Zähne und einen wie die Sonne (angeschwollenen) Bauch[136]. Sie ist unbeständig. Sie ist von Schweiß bedeckt, ihr Körper ist von Hunger gepeinigt und sie ist von schwarzem, sehr dunklem Aussehen. Mit diesem *mantra* soll über Dhūmāvatī meditiert werden, die ihr Haar gelöst hat und dem Streit stets gewogen ist.“[137]

Die folgenden Ritualvorschriften des *Mantramahodadhi* fordern Verehrung der Göttin und *japa* ihres *mantras* wieder am Vierzehnten der dunklen Monatshälfte in nacktem Zustand und mit gelöstem Haar an einem verlassenen Ort, auf dem Verbrennungsplatz oder im Gebirge.

Ab dem 16. Jh. wird Dhūmāvatī häufiger in weiteren Quellen erwähnt. Zu ihnen gehört der Kommentar zum *Prapañcasāratantra*, *Prapañcasārasāra Saṃgraha* des Gīrvāṇendra Sarasvatī (*Uttarabhāga*, 756-761). Die vorgeschlagenen Datierungen für dieses Werk reichen von 1450 über 1530 bis zum 17. Jh. und sind bislang ungesichert.[138] Hier erscheint die Göttin ganz der einzigen ihr auch in allen frühen Quellen zugewiesenen Funktion angemessen: Die Verwendungen ihres *mantras* werden hier als *uccāṭana* und *nigraha*, aber zusätzlich auch als *stambhana* angegeben. Die nur kurz dargestellten

---

[133] Im *Mantramahodadhi* wird eine Gottheit häufig mit mehreren Namen belegt. Vgl. Bühnemann (2000, 57). Zur ikonographischen Unterscheidung und Abgrenzung von Dhūmāvatī und Jyeṣṭhā vgl. ebd., 122.
[134] Für die genaue Übersetzung vgl. Kapitel 2. 2. 2.
[135] *Dhūmāvatī-dhyānamantra, taraṇga* 7 des *Mantramahodadhi*.
[136] Wörtlich „*sūyodarī*“, was wahrscheinlich einen großen Bauch bezeichnet. Möglicherweise ist *sūyodarī* eine Korruption von *śūrpodarī*, „einen Bauch wie einen Reiswerfel habend“. Diese Lesung ist im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa zu finden und scheint ob der Beziehung Dhūmāvatīs zum Reiswerfel inhaltlich schlüssiger. Vgl. dazu auch Bühnemann (2000, 122, Fußnote 134).
[137] *Dhūmāvatī-dhyānamantra, taraṇga* 7 des *Mantramahodadhi*, übersetzt von der Autorin.
[138] Für Details dazu und zum Autor vgl. Bühnemann (2001b, 9f.).

Ritualvorgaben unterscheiden sich wenig von denen der früheren Quellen. Nach der Benennung von *ṛṣi*, Metrum und Gottheit des *bījamantras* verweisen sie wieder auf den Verbrennungsplatz als bevorzugten Ort des Rituals. Lediglich die zeitliche Einschränkung auf den vierzehnten Tag der dunklen Monatshälfte wird hier nicht angegeben. Der *dhyānamantra* in *Prapañcasārasāra Saṃgraha* (*Uttarabhāga*, 756) unterscheidet sich zu dem sowohl des *Phetkāriṇītantra* als auch zu dem des *Mantramahodadhi*. Ich konnte ihn in keiner anderen Quelle ausfindig machen; wahrscheinlich ist er dem Verfasser des *Prapañcasārasāra Saṃgraha*, Gīrvāṇendra Sarasvatī, zuzuschreiben. Auch er greift grundsätzlich die bekannten Beschreibungen auf, die Dhūmāvatī in sowohl ihrer äußeren, ikonographischen Erscheinung als auch in ihrer charakterlichen Anlage als ausgemergelt, verwahrlost, feindselig, unversöhnlich und generell als schreckeneinflößend darstellen. Die Göttin hat diesem *dhyānamantra* zufolge ein verwittertes Gesicht mit einem feindseligen Ausdruck und Nase und Augen, die einer Krähe ähneln. Ihr Haar ist gelöst. Sie trägt einen Reiswerfel, aber auch Besen und Schlagkeule und vernichtet Feinde. Im Anschluss an die in ihrem grundlegenden Inhalt mit anderen Quellen übereinstimmenden Ritualvorschriften im *Prapañcasārasāra Saṃgraha* folgt ein weiterer, als solcher benannter *prayoga* für den *dhūmāvatīmantra*. Er erscheint nur in dieser Quelle und gibt vollständig abweichende Darlegungen zu allen Details – zu *bījamantra*, Ṛṣi, Metrum, Gottheit, *dhyānamantra* und Weiterem.[139] Diese durchgehende Divergenz lässt schlussfolgern, dass es sich hier offenbar um eine falsche Benennung des *prayoga* handelt und dass er sehr wahrscheinlich einer anderen Göttin als Dhūmāvatī zuzuorden ist. Es gibt keine Anzeichen in anderen Quellen und es ist gänzlich unwahrscheinlich, dass sich neben der bis dato wiederholt schriftlich belegten eine vollständig andere, abweichende Ritualtradition für Dhūmāvatī entwickelte.

Es existieren zwei weitere inhaltlich in Teilen abweichende *dhyānamantras* für die Göttin. Einer erscheint im Werk *Puraścaryārṇava* (9. 821-822)[140] des Pratāpasiṃha Śāha, Herrscher der Gorkhali-Dynastie in Nepal im 18. Jh. Hier werden wieder mit den bislang dargestellten *dhyānamantras* inhaltlich grundlegend übereinstimmende Merkmale Dhūmāvatīs aufgenommen, aber in anderen Formulierungen zusammengestellt. Demnach sitzt die Göttin auf einer Krähe. Sie hat verwitterte Zähne und gelöstes, verwildertes Haar. Sie ist indifferent, unstet, gequält, streitsüchtig und permanent hungrig und durstig. Sie hält einen Reiswerfel und trägt die Kleidung einer Asketin. Zudem hat sie rauchfarbene Augen, sie ist von rotbrauner oder roter Farbe und begierig nach sexueller Vereinigung. Ihr Geruch ist ausgeprägt. Auch in diesem *dhyānamantra* wird Dhūmāvatī also in der bekannten Weise beschrieben. Nur eine Abweichung ist auch inhaltlicher Natur: Ihr Begehren nach Sexualität

[139] Als Ṛṣi wird Kṣapaṇa angegeben, als Metrum *āga*, als Gottheit Śmaśānavāsinī. Im kurzen *dhyānamantra* in *Prapañcasārasāra Saṃgraha* (*Uttarabhāga*, 758) hat die Göttin drei Augen und zwei Arme, in denen sie Schädelschale und Speer hält. Sie trägt Schlangenschmuck.

[140] Angaben nach Bhattacharyya (2002, 44). Für eine Zusammenfassung der Angaben zu Dhūmāvatī darin vgl. auch *Mantrakośa* (*Daśa Mahā-Vidyā Khaṇḍa*, 192f.).

wird nur in diesem *dhyānamantra* explizit angesprochen.[141] Dieser *dhyānamantra* verbreitete sich nicht in der Literatur und wurde nicht in folgende Werke übernommen.

Ebenfalls wahrscheinlich im 18. Jh. erscheint Dhūmāvatī, natürlich wieder eingebettet in einen Kontext der Gruppierung als Individualgöttin dieser, in der *Kubjikā Upaniṣad*. Manuskripte dieses Werkes werden in das 18. Jh. datiert.[142] Die tantrische *Upaniṣad* beinhaltet weit weniger Bezüge zu der fast ausschließlich in Nepal verbreiteten Göttin *Kubjikā*[143] als ihr Titel vermuten lässt; vielmehr beziehen sich große Teile des Werkes auf den Atharvaveda.[144] Dhūmāvatī wurde hier wieder standardisiert aufgenommen im Zusammenhang mit Ritualabhandlungen zu den einzelnen Mahāvidyās.[145] Wie für jede einzelne von ihnen gibt die *Kubjikā Upaniṣad* auch Vorgaben für das tantrische Ritual Dhūmāvatīs. Hier weichen die tantrischen Ritualvorgaben erneut nicht von den im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa, im *Phetkāriṇītantra* und im *Mantramahodadhi* gelegten Grundlagen ab.

In einem etwas späteren Werk, im aus der ersten Hälfte des 19. Jh. stammenden *Śrītattvanidhi* (*Śaktinidhi*, 87) des Mummadi Kṛṣṇarāja Wodeyar, eines Herrschers in Mysore von 1799-1868[146], erscheint jedoch noch einmal ein weiterer, neuer *dhyānamantra* für Dhūmāvatī. In dieser Kompilation wurden *dhyānamantras* von verschiedenen Gottheiten ohne weitere Angaben, zum Beispiel zum Ritual, aber mit Illustrationen zusammengestellt. Der hier einem Text *Dhūmāvatīkalpa* zugeschriebene *dhyānamantra* der Dhūmāvatī beschreibt die Göttin als rote Hautfarbe habend. Sie trägt rote Kleidung, Ohrringe aus Elfenbein, eine Schädelkette und die Mondsichel. Sie hat drei Augen und angsteinflößende Reißzähne. In ihren zwei Händen hält sie Schädelschale und Schwert. Sie ist von Piśācas umgeben, lacht überlaut und vernichtet das Leben der Feinde. Die entsprechende farbige Illustration im Werk[147] bildet die Göttin, auf einem Thron sitzend, ebenso ab. Hier wird Dhūmāvatī also in abweichender Ikonographie, aber mit zu den Angaben aus früheren Quellen grundlegend übereinstimmenden charakterlichen Merkmalen dargestellt. Auch hier ist sie angsteinflössend und vernichtet Feinde. Auch dieser *dhyānamantra* erscheint in keiner anderen Quelle und ein Werk *Dhūmāvatīkalpa* ist nicht mehr zurückzuverfolgen. Wegen den vor allem ikonographischen Abweichungen zu allen bislang im Wesentlichen kongruenten Angaben zur Göttin erscheint es auch hier wahrscheinlich, dass der *dhyānamantra* speziell für dieses Werk verfasst wurde.

---

[141] Wörtlich Kāmārthā. Im *sahasranāmastotra* der Göttin werden Bezüge zur körperlichen Liebe auch in wenigen anderen Bezeichnungen angedeutet. Diese Namen sind bei Kinsley (1998, 190-192) einzusehen.

[142] Für eine Übersetzung des Textes und einführenden Informationen zu ihm vgl. die von Goudriaan/Schoterman (1994) herausgegebene Textedition.

[143] Zur Göttin, diskutiert in Texttradition, Ritual und lebendiger Ritualpraxis, vgl. vor allem Dyczkowski (2001).

[144] Dazu und generell kurz einleitend zum Text vgl. Brockington (1998). Zum Werk unter besonderer Ausführung seiner Bedeutung als Beispiel für die gegenseitigen Integrationen von vedischen und tantrischen Traditionen vgl. Schoterman (1993).

[145] Zu den Daśamahāvidyās im Text vgl. Dyczkowski (2004, 225, Fußnote 44).

[146] Zu Hintergrund und Inhalt des Textes vgl. die Einleitung zu *Śaktinidhi* in der hier zugrunde gelegten Ausgabe Mysore (1997, xviii-xxi). Zum Verfasser vgl. die Einleitung des *Śivanidhi* (2004, xxi-xxiii), zu dessen Königsdynastie die Einleitung zu *Viṣṇunidhi* (2002, xvi-xviii).

[147] Vgl. *Śaktinidhi* der Edition Mysore (1997, 40 b/4).

Als ein Grund für die (teilweisen) Unterschiede könnte die verschiedene regionale Herkunft der Quellen gesehen werden. Während alle zuvor diskutierten Quellen in einen nordindischen und häufig in den nordostindischen, bengalischen Kontext zu platzieren sind, ist der *Śrītattvanidhi* in Mysore entstanden. In dieser Region spielten die Mahāvidyās traditionell keine wichtige Rolle. Die Gruppierung breitete sich bis Orissa aus[148]; für ihre Verehrung südlich davon und besonders für den Südwesten Indiens gibt es sehr wenige Belege. Eventuell sind also im Bestreben, die hier relativ unbekannte Dhūmāvatī in den *Śrītattvanidhi* aufzunehmen, möglicherweise auch aus Halbwissen zu Details ihrer Ikonographie heraus individuelle Vorstellungen dazu eingeflossen. Dass der Charakter der Göttin trotz aller ikonographischen Abweichungen auch in dieser Quelle kongruent zu den einheitlichen Darstellungen präsentiert wurde, belegt dennoch Kenntnis über grundlegende Eigenschaften Dhūmāvatīs auch hier. Da weitere Angaben zur Göttin, vor allem zu ihrem Ritual, im *Śrītattvanidhi* vollständig fehlen, kann letztlich jedoch keine genaue Aussage über den Wissenstand zu Dhūmāvatī getroffenen werden. Die zeitliche Abweichung des Textes, der im 19. Jh. entstand, zu den bislang skizzierten früheren Quellen kann nicht als Grund für die inhaltlichen Abweichungen gesehen werden. Wie folgend dargestellt ist, wird Dhūmāvatī auch in modernen Quellen vielmehr in Übereinstimmung mit den Darstellungen der mittelalterlichen Texte, vor allem des *Phetkāriṇītantra*, konform präsentiert. Außer den beiden benannten Abweichungen sind mir keine divergenten Zuordnungen von *dhyānamantras* und keine divergenten Ikonographien und Konzepte Dhūmāvatīs in den Quellen zur Göttin bekannt.

Am Ende des 19. Jh. wird die Göttin in zwei weiteren wichtigen und noch gegenwärtig in Indien sehr bekannten Werken dargestellt. Eines ist der *Śāktapramoda* des Rāja Devānanda Siṃha Bhādur aus Muzaffarpur, der 1890 erschien.[149] Die Kompilation aus verschiedenen Tantras[150] präsentiert auch die individuellen Mahāvidyās in standardisierter Form. Für Dhūmāvatī sind im *Śāktapramoda* (7, *Dhūmāvatītantra*, 275-300), wie für alle anderen Mahāvidyās auch, in dieser Reihenfolge und ebenso bezeichnet *dhyāna*, *yantroddhāra*, *mantroddhāra*, *pūjāvidhi*, *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma* angegeben. Wesentlich dabei ist, dass die hier angeführten *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma* für Dhūmāvatī in den Quellen ab der zweiten Hälfte des 19. Jh. erstmalig erscheinen. Nach bisherigen Datierungen sind sie zuerst sehr wahrscheinlich in der etwa zeitgleich zum *Śāktapramoda* erschienenen, wichtigen und verbreiteten Quelle *Mantramahārṇava* des Mādhava Rāya Vaidya enthalten. Diese zweite Quelle zu Dhūmāvatī aus dem späten 19. Jh. wurde wahrscheinlich zwischen 1871 und 1907 verfasst.[151] Von dort wurden die neuen, detaillierten Vershymnen offenbar sehr schnell in den *Śāktapramoda* übertragen – jedoch ohne Quellenverweis, was eine Diskussion über ihre Ersterwähnung im

[148] Vgl. unter anderem Brighenti (2001, 192) und Donaldson (2002, 462-464, 514 und 562).
[149] Zur Bedeutung des Werkes vgl. unter anderem Benard (2000, 23f.).
[150] Vgl. unter anderem Bühnemann (2000, 39f.) und Goudriaan/Gupta (1981, 147).
[151] Zu dieser Datierung, auf die aus den Datierungen von zwei Referenzwerken geschlussfolgert wurde, vgl. Bühnemann (2000, 18). Zur generellen Datierung in das späte 19. Jh. vgl. Bühnemann (2000, 3).

Śāktapramoda respektive im *Mantramahārṇava* erschwert.[152] Inhaltlich bestehen keine Abweichungen zwischen *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma* des *Śāktapramoda* und des *Mantramahārṇava*. Beiden Werken ist vor allem wegen ihrer erheblichen Bedeutung als bis in die Gegenwart weiterwirkende wichtige Schriftquellen zu Dhūmāvatī, als erste Referenzen für *stotra*, *hṛdaya*, *kavaca*, *śatanāma* und *sahasranāma* und damit als erste solchermaßen ausführliche, über Ritualvorgaben hinausgehende Darstellungen der Göttin ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet. Im folgenden Kapitel werden die Dhūmāvatī thematisierenden Passsagen der Werke, welche die Transformationsprozesse der Göttin in der Moderne eingeleitet und ihre schriftliche Überlieferung bis zur Gegenwart stark geprägt haben[153], übersetzt, kommentiert und analysiert.

Dhūmāvatī erscheint im Zusammenhang mit den Mahāvidyās als Individualgöttin dieser Gruppierung nach dem 16. Jh. außer in den hier genannten kurz in wenigen weiteren Kompilationen. Solche Nennungen der Göttin gehen zumeist nicht über den verbreiteten *dhyānamantra* des *Phetkāriṇītantra* hinaus; sie sind sehr knappe Wiederholungen der bekannten Informationen und für das Verständnis der Entwicklung des Göttinnenkonzepts und -rituals unbedeutend. Alle dafür belangvollen, noch existenten Quellen wurden in dieser Zusammenstellung angeführt. Zusammenfassend kann aus ihnen geschlussfolgert werden, dass in den Quellen eine (religionshistorische) Entwicklung der Repräsentation Dhūmāvatīs deutlich nachvollziehbar ist und dass diese relativ ungebrochen stattfand. Seit der (bislang als solche nachvollziehbaren) Ersterwähnung ihres *bījamantras* im *Śāradātilakatantra* wurde die Göttin in den Texten ‚entfaltet'. Im *Śāradātilakatantra* werden noch kein *dhyānamantra* und kein eigenes entwickeltes Ritual für Dhūmāvatī angegeben, aber die wenigen hier bereits vorhandenen Informationen werden im Verlauf der Entwicklung unverändert bleiben. Die Göttin zeigt bereits hier ihr wahrscheinlich wesentlichstes Merkmal, ihre Funktion als Unschädlichmacherin beziehungsweise Vernichterin von Feinden. Ab dem Ende des 15. Jh. sind ausführliche Angaben zu ihrer charakterlichen und ikonographischen Repräsentation und zu ihrem Ritual schriftlich belegt, sowohl in Rāghavabhaṭṭas *Padārthādarśa*-Kommentar zum *Śāradātilakatantra* als auch im *Phetkāriṇītantra*. Sie präsentieren ein grundlegend übereinstimmendes konzeptuelles und rituelles Bild der Göttin. Abweichungen sind lediglich in der formalen Präsentation festzustellen; beispielsweise erscheint der später überaus charakteristische *dhyānamantra* nur in einer diese beiden frühen Quellen, im *Phetkāriṇītantra*. Erwartungsgemäß stieg die Anzahl der Quellen zu Dhūmāvatī ab dem 16. Jh. stärker an. Dies ergibt sich aus einer Vielzahl von Faktoren. Vor allem aber erlangte die Gruppierung der Mahāvidyās in dieser Zeit, sehr wahrscheinlich im Zusammenhang mit einer generellen Blüte von tantrischen Ideen und Texten, einen Aufschwung und gewann an Verbreitung – und Dhūmāvatī mit ihr. Darauf deutet sehr stark die häufige Präsentation der Göttin im Zusammenhang mit der Gruppierung, in Kompilationen, die alle Mitglieder der

[152] Zur überlappenden Datierung von *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* und damit zum Problem der Ersterwähnung der neuen Hymnen vgl. auch das folgende Kapitel.
[153] Vgl. Kapitel 2. 2. 3. zu den modernen Kompilationen.

Mahāvidyās erörtern. Wesentlich für das Verständnis der Entwicklung Dhūmāvatīs in den Quellen ist, dass auch die Texte vom 16. Jh. bis zum 19. Jh. die Göttin grundlegend einheitlich darstellen. Diese Einheit besteht in den Ritualvorschriften – *bījamantra*, die Anwendung des *mantras* zur Bannung beziehungsweise Vernichtung von Feinden, der bevorzugte Ort und Zeitpunkt für das Ritual usw. – ebenso wie in der charakterlichen und ikonographischen Repräsentation. Auch hier sind in den einzelnen Quellen Abweichungen in der wörtlichen Präsentation, beispielsweise in der Formulierung der *dhyānamantras*, zu finden, aber auch hier betreffen sie aus inhaltlicher Sicht nur Details. Die zwei einzig bekannten größeren Abweichungen sind vermutlich aus dem Hintergrund der jeweiligen Quellen heraus erklärbar.

Diese Aufstellung von Sanskritquellen zu Dhūmāvatī von den Anfängen bis zum 19. Jh. berücksichtigt keine Manuskripte. Da diese Arbeit nicht als bloße Textstudie konzipiert ist, sondern einem ethno-indologischen Ansatz folgt, würde eine Untersuchung der vorhandenen Manuskripte und Manuskriptfragmente den hiesigen Rahmen bei weitem sprengen. Da entsprechende Verweise in der spärlichen Sekundärliteratur zu Dhūmāvatī gänzlich fehlen[154], soll hier jedoch auf Eintragungen in einigen wichtigen Manuskriptlisten verwiesen werden. Der New Catalogus Catalogorum der Universität Madras listet zehn Eintragungen zu Dhūmāvatī auf.[155] Im Manuskriptkatalog des Nepal German Manuscript Preservation Project werden sechzehn Texte zu Dhūmāvatī angegeben. Daneben erbrachten meine Nachforschungen auch zwei, bislang in der entsprechenden Sekundärliteratur nicht belegte, Manuskripte zur Göttin in der Bibliothek der Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya Benares. Sie sind beide in Bengalischrift verfasst und eines von ihnen ist fragmentarisch. Der als solche bezeichnete *Dhūmāvatīpūjāprayoga*, Manuskriptnummer 26431, enthält auf dreizehn Seiten Ritualvorschriften zu Dhūmāvatī. Angaben zur Datierung oder zu Referenzquellen fehlen im Manuskript.[156] Ein nur drei Seiten umfassendes Fragment, *Dhūmāvatīmantrodhara*, Manuskriptnummer 25993, erlaubt wegen seiner Unvollständigkeit keine genaueren Aussagen. Obwohl mir neben diesen beiden Texten nur ein Teil aller hier erwähnten Manuskripte vorlag und obwohl diese von mir aus benannten Gründen nicht detailliert untersucht wurden, erlauben sowohl eine erste Einsicht in sie als auch ihre Titel deutliche Vermutungen über ihren Inhalt. Es handelt sich sehr wahrscheinlich vorrangig um Niederschriften bekannter Texte – um die häufig *prayoga*, *viddhi* und dergleichen bezeichneten Abschnitte zur Göttin oder um Teile daraus aus den zuvor in diesem Kapitel dargestellten Quellen. Dieser ersten Einschätzung zufolge präsentieren also auch die noch nicht untersuchten und edierten Manuskripte mit hoher Wahrscheinlichkeit ein zu großen Teilen einheitliches Bild Dhūmāvatīs, das in seinen Grundlagen dem der hier diskutierten Quellen entspricht.

---

[154] Als einzige Ausnahme verweist Banerji (1992, 504) auf zwei Manuskriptfragmente mit dem übereinstimmenden Namen *Dhūmāvatīpaṭala*: aus der List of Sanskrit Mss. in Dacca University, quoted by Library Numbers, Dacca 542-F.F. 6.N.W. 206e und aus dem Catalogus Codicum Sansciticorum Bibliotheceae Bodleianace Oxford, 1864, Oxf. II 1469 (1-4).

[155] Vgl. die Eintragung Dhūmāvatī des New Catalogus Catalogorum (1977, Vol. 9 *dā-na*).

[156] Nach Hemendra Nath Chakravarty, persönliches Gespräch am 14. 02. 2005, deuten Schrift und Erscheinungsbild auf eine Verfassung im 19. Jh. hin.

Die Göttin erscheint außer in den oben dargestellten Quellen in zwei weiteren Texten, in denen auf mythologische Ursprünge Dhūmāvatīs Bezug genommen wird. Beide Texte grenzen sich sowohl in inhaltlicher als auch formaler Anlage von den bislang dargestellten Kompilationen tantrischer Ritualvorschriften ab. Ob der Wichtigkeit von mythologischen Ursprungsgeschichten für das Verständnis der Identität und der grundlegenden Konzeption einer Gottheit sollen sie hier getrennt angeführt werden.[157] In beiden, verschiedenen Ursprungsmythen werden, wie oft aus dem Entstehungskontext von Gottheiten heraus, wichtige Aspekte der Göttin erklärt – die Herkunft ihres Namens und eines ihrer bedeutungsvollsten Merkmale, ihr Witwenstatus.[158]

Die ältere der beiden Quellen enthält eine mit nur zwei *ślokas* sehr kurze Angabe. Das in die zweite Hälfte des 16. Jh. oder in die erste Hälfte des 17. Jh. zu datierende *Śaktisaṁgamatantra*[159] (*Chinnamastākhaṇḍa* 6.24-25) gibt an, dass Dhūmāvatī – „die, die im Rauch lebt" – aus dem Rauch der Selbstverbrennung Satīs aufstieg: „Aus diesem Rauch wurde die schwarzgesichtige[160] Dhūmāvatī geboren, die alle Feinde vernichtet". Diese Einbettung der Göttin in die mythische Selbstzerstörung Satīs erscheint auch in einer zweiten Ursprungsmythologie in der *Prāṇatoṣiṇī*. Die *Prāṇatoṣiṇī* von Rāmaṭoṣana Vidyālaṃkāra[161] gibt im sechsten Abschnitt, *pariccheda Mahāvidyādikathana*, des umfangreichen fünften Kapitels, *Śaktikhaṇḍa*, zwei mythologische Erzählungen zum Ursprung Dhūmāvatīs an. Beide sind mit *Dhūmāvatyutpatti* bezeichnet. Die in Indien, vor allem in Bengalen, bekannte ausführliche Kompilation *Prāṇatoṣiṇī* ist auf 1820 zu datieren.[162] Sie stellt Ursprungsgeschichten für mehrere individuelle Mahāvidyās dar – unter ihnen Dhūmāvatī. Für die zweite der Ursprungsmythologien zu Dhūmāvatī in der *Prāṇatoṣiṇī* – welche ebenfalls sehr kurz ist – wird das *Svatantratantra* als Quelle angegeben. Ihr Inhalt entspricht der Version des *Śaktisaṁgamatantra*: Dhūmāvatī, die Vernichterin aller Feinde, wird aus dem Rauch geboren, den die Verbrennung von Satīs Körper im Opferfeuer des

---

[157] Vgl. auch Brown (2001, 20), der Schöpfungsmythologien unter anderem als aktives Mittel zur Gestaltung von Gottheitskonzepten darstellt, als „significant as a mythological means for constructing the identity of a deity". Vgl. auch Kapitel 2. 1. 2. zu Ursprungsmythologien der Gruppe der Daśamahāvidyās.

[158] Zur Relevanz und Symbolik des Witwenstatus in Dhūmāvatīs Repräsentation vgl. Kapitel 4. 1. 1.

[159] Zur Datierung und zu Inhalt und Verbreitung des Werkes vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 205 und 68-71), die Teile des Werkes zudem als Wiedergaben aus früheren Quellen bezeichnen.

[160] Wörtlich Kālamukhī - sehr wahrscheinlich ist ein vom Rauch oder Ruß geschwärztes Gesicht als Gegenentwurf zur unmittelbar zuvor als Gaurī bezeichneten Satī gemeint.

[161] Die hier genutzte Ausgabe der Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya 2002 gibt Rāmaṭoṣana Bhaṭṭācārya als Verfasser an.

[162] Vgl. unter anderem Bhattacharyya (2002, 123) und Banerji (1988, 464). Goudriaan/Gupta (1981, 147) geben an, dass das Werk 1820 vollendet wurde und sein Erstdruck 1824 veröffentlicht wurde. Für Angaben zum Autor und für eine Zusammenfassung des Inhalts vgl. Bhattacharyya (2002, 123f.) und Goudriaan/Gupta (1981, 147).

Dakṣaprajāpati erzeugt.[163] Sie ist schwarz, trägt schwarze Kleidung und ihr Gesicht ist wie die Nacht. Die Geburt Dhūmāvatīs erfolgte nach dieser Version an Akṣaya Tṛtīyā.[164]

Aus inhaltlicher Sicht ergibt die mythologische Verknüpfung Dhūmāvatīs mit der mythischen Selbstzerstörung Satīs durchaus Sinn. Die Verbindung Dhūmāvatīs mit Satīs Selbstverbrennung erklärt sehr viel mehr als nur den Namen der Göttin. Sie entsteht mythologisch aus dem (unreinen) Verbrennungsrauch einer anderen *devī*, im Moment der Selbstaufgabe dieser in Verzweiflung und in ohnmächtiger Wut. Diese negativen Emotionen Satīs übertragen sich – allein durch die spezielle Konstellation, ohne weiteres Zutun einer der beiden beteiligten Göttinnen – auf die aus dieser Situation heraus geborene Dhūmāvatī, deren Dasein daraufhin permanent von Unheil, Leid und sogar Qual geprägt sein wird. Dhūmāvatī erscheint in den Quellen einheitlich, so soll hier wiederholt werden, als rau, zornig, unstet, angespannt und schreckenerregend, sie hat ihre Wohnstatt im Streit, sie hat einen ausgemergelten Körper, ausgefallene Zähne und ist immerwährend von Hunger und Durst geplagt. Alle diese Eigenschaften der Göttin erscheinen in einem anderen Licht, wenn sie aus der hier angeführten, besonderen Geburtssituation heraus betrachtet werden. Nach dieser mythologischen Ursprungsgeschichte werden sie Dhūmāvatī gleichsam in die Wiege gelegt und entziehen sich jedem Einfluss der Göttin selbst. Zudem ist im mythologischen Selbstverständnis sicher wesentlich, dass Satī ihre Selbstzerstörung als letztes Mittel wählte, um ihren Ehemann Śiva ehrenhaft zu verteidigen, ungerechterweise erlittene Schmach bloßzustellen und sich dagegen zu verwehren. Ebenso wie der Charakter der aus diesen Umständen heraus geborenen Dhūmāvatī also in mythologischer Sicht als von den negativen, zornigen Emotionen Satīs zum Zeitpunkt ihrer Selbstverbrennung geprägt verstanden werden muß, so muß er damit auch als von den überhaupt erst zur Selbstverbrennung führenden positiven Beweggründen geformt gelesen werden. Die in dieser mythologischen Version herausgearbeiteten Geburtsumstände Dhūmāvatīs können also auch als Versuch der Erklärung und Rechtfertigung für die charakterliche Anlage der Göttin gedeutet werden. Aus den Konstellationen des Ursprungs der Göttin in diesem mythologischen Rahmen können unmittelbare Begründungen für essentielle Wesenszüge und Merkmale der Göttin abgeleitet werden.[165] Lediglich ihr Witwenstatus wird mit dieser Mythologie nicht genauer erklärt. Darauf jedoch geht im Detail eine weitere Ursprungsmythologie Dhūmāvatīs in der *Prāṇatoṣiṇī* ein.

Für die zuerst angegebene der beiden Ursprungsmythologien Dhūmāvatīs in der *Prāṇatoṣiṇī* wird dort Kapitel dreizehn des *Nāradapañcarātra* als Quellenangabe

---

[163] Eine solche Verbrennung Satīs im Opferfeuer wird tatsächlich nur in sehr wenigen Versionen des Dakṣa-Mythos angegeben, z. B. im *Kumārasambhava* des Kālidāsa (1.21). Die meisten purāṇischen Versionen nennen eine Selbstentflammung Satīs, bewirkt im *Vāyupurāṇa* (30.54f.) durch einen inneren konzentrierten Zustand mit mentaler Sammlung – *āgneyī dhāraṇā*, im *Śivapurāṇa* (*Rudrasaṁhitā, Satīkhaṇḍa* 29.39) durch Yogatrance, im *Bhāgavatapurāṇa* (4.3-5) durch *samādhi* oder im *Padmapurāṇa* (*Sṛṣtikhaṇḍa* 4-5) durch inneres Yogafeuer.

[164] Zu diesem Festtag, der eine Rolle auch im Tempel Dhūpcaṇḍī spielt, vgl. Kapitel 5. 2. 5.

[165] Diese Ursprungsmythologie begründet nach Ansicht einiger *pūjārīs* des Tempels Dhūpcaṇḍī auch die außergewöhnliche Vorliebe Dhūmāvatīs zu Rauch. Vgl. dazu Kapitel 5. 1.

angeführt.[166] Der Abschnitt berichtet, wie auf dem Gipfel des Kailāsa Girijā von Hunger geplagt wurde und Hara bat, ihr Nahrung zu geben. Dieser bat die Göttin, einen Augenblick zu warten, und versprach, ihr Nahrung zu geben. Dies gesagt habend versank er wieder in Meditation. Die Göttin forderte ihn erneut auf: „Mahādeva, gib mit Speise! Ich habe Hunger! Ich kann nicht warten oder freundlich sprechen – ich bin gequält, Maheśvara!“ Wieder vertröste Śiva seine Gemahlin, sie möge einen Moment warten, er gebe ihr Nahrung. Die *devī* drängte wieder: „Gib mir Nahrung, Jagannātha! Ich kann nicht warten oder freundlich sprechen.“ Dies gesagt habend ergriff sie ihren Ehemann mit dem Mund (um ihn zu verschlingen). In diesem Augenblick trat Rauch aus dem Körper Girijās aus und aus dem daraus gebildeten Körper wiederum – aus dem nun aus Rauch entstandenen Körper Dhūmāvatīs – entsprang Śambhu durch die fortwährende *māyā* Girijās. Parameśāna erklärt dann der Göttin, dass kein Mann ohne ihn existiert und keine Frau ohne sie. Die Göttin sei (nun) eine Witwe, die Armreifen und *sindūra* ablegen, die Zeichen einer Asketin annehmen und *pativrata* hinter sich lassen soll. Parameśāna führt weiter aus, dass die Göttin in dieser Erscheinung Bagalāmukhī genannt wird und, weil ihr Körper mit Rauch bedeckt ist, als Dhūmāvatī bekannt ist. Diese Erscheinung der Göttin ist als Siddhividyā berühmt. Erscheinungen der Göttin sind auch Ugratāriṇī, Kālī, Satī, Bhuvaneśvarī, Tripurabhairavī und Chinnamastā.

Diese mythologische Erzählung erscheint nur in dieser Quelle. Sie gibt einen gänzlich anderen Hintergrund als die Selbstverbrennung Satīs, geht aber ebenfalls auf wichtige Charakteristika Dhūmāvatīs ein. Nur hier wird beispielsweise der Witwenstatus der Göttin erklärt. Zudem wird die Göttin sofort nach ihrer Geburt in den Mahāvidyā-Kontext eingebettet, indem sie mit anderen Individualgöttinnen der Gruppe verbunden wird. Mehrere Merkmale und Eigenschaften der *devī* werden in dieser Ursprungsmythologie aufgegriffen, miteinander verknüpft und teilweise erklärt. Der übermächtige, quälende Hunger Girijās entspricht den Überlieferungen zu Dhūmāvatī. In dieser Geschichte veranlasst er sie jedoch zum Verschlingen des eigenen Ehemannes und führt damit zu einem weiteren Merkmal der Göttin, zu ihrem Witwenstatus. Dieser wird hier also von der Göttin selbst herbeigeführt. Dennoch agiert die Göttin dabei nicht gänzlich freiwillig oder gar vorsätzlich. Der Verlauf dieser mythologischen Erzählung lässt keinen Zweifel daran, dass der von der Göttin nicht zu kontrollierende Hunger, der aus der Vorenthaltung von Nahrung entstandene übermächtige quälende Zustand, sie zu diesem drastischen Schritt zwingt. Dennoch erfährt der unglückverheißende Witwenstatus Dhūmāvatīs in dieser Mythologie durch deren aktive Beteiligung an seiner Herstellung sicherlich eine Intensivierung. Wie in der auf Satīs Selbstverbrennung fundierenden mythologischen Erzählung wird die Göttin auch hier unangemessen behandelt, ihre Bedürfnisse werden ignoriert und gebührender Respekt wird ihr verweigert. Anders als ihrem Vater Dakṣa in allen Versionen der Satī-Mythologie aber

[166] Vgl. Seite 519f. in Vol. 2 der Ausgabe *Prāṇatoṣiṇī* 2002. Eine Überprüfung mehrerer Editionen der frühen Vaiṣṇava-Quelle *Nāradapañcarātra* mit dem inhaltlichen Schwerpunkt auf der Kṛṣṇa- und Gopala-Verehrung ergab erwartungsgemäß, dass Dhūmāvatī nirgendwo erwähnt wird. Da das bekannte Werk zudem nur fünf Abschnitte und damit kein dreizehntes Kapitel enthält, ist hier wahrscheinlich ein anderer, nicht mehr zu lokalisierender Text gemeint.

tritt sie in der Mythologie der *Prāṇatoṣiṇī* dem eigenen Ehemann als Verursacher von Unrecht grundlegend verschieden gegenüber. Statt ihn lediglich anzuklagen und persönlich zu verschonen wendet sich die Göttin mit drastischen Mitteln aktiv gegen ihn. Auf nicht zu bändigende und zu zähmende Weise versucht sie ihren Hunger durch die Verspeisung Śivas selbst zu stillen. Dieses Vorgehen wirft ein weniger mildes Licht auf den Charakter Dhūmāvatīs als in der Satī-Mythologie und verweist stärker auf ihre überlieferten streitsüchtigen und zerstörerischen Neigungen. Auch der Bezug der Göttin zu Rauch ist im Handlungsverlauf der Mythologie der *Prāṇatoṣiṇī* zu finden und auch hier fungiert Rauch als Namensgeber für die Göttin.

In der purāṇischen Literatur spielt Dhūmāvatī keine Rolle. Sie wird dort lediglich namentlich als Mitglied der Mahāvidyās in Aufzählungen aller Individualgöttinnen aufgenommen. An keiner Stelle erscheint sie unabhängig von der Gruppe, und selbst im Zusammenhang mit dieser wird nirgendwo näher auf sie eingegangen. Auch dies muss als Indiz dafür gelesen werden, dass die textuale Verbreitung Dhūmāvatīs zum sehr großen Teil auf ihrer Position als Gruppenmitglied der tantrischen Mahāvidyās beruht. Außerhalb dieses Konzeptes ist de facto kein wesentlicher Aufstieg der Göttin in Schriftquellen nachweisbar. Anders als für die Gruppierung der Mahāvidyās sind für Dhūmāvatī keine Ursprungsmythologien in der purāṇischen Literatur enthalten. Der wichtigste Grund dafür ist sicherlich in der geringen Verbreitung Dhūmāvatīs zu sehen. Die Göttin erscheint selbst in der tantrischen Literatur kaum eigenständig, ohne unmittelbaren Bezug zu den Mahāvidyās. Die Schwierigkeit, mythologische Verläufe wie auch mythologische Ursprünge oder Entstehungsgeschichten von Gottheiten anhand von Aussagen dazu in der tantrischen Literatur zu verfolgen, wurde bereits diskutiert. In der tantrischen Literatur bilden im Wesentlichen Ritualvorschriften den inhaltlichen Schwerpunkt. Es werden zumeist nur mythologische Anhaltspunkte gegeben, kurze Verweise auf Mythologien also. Einige späte tantrische Kompilationen, die in ihrer Anlage von nichttantrischen Kompendien und von deren starker Konzentration auf mythologische Inhalte geprägt sind, gehen mitunter etwas näher auf mythologische Zusammenhänge ein. Dies trifft auch auf Dhūmāvatī zu.[167] Da für sie alle Berichte zur mythologischen Herkunft letztlich dennoch ausschließlich auf die tantrische Literatur beschränkt sind, existieren insgesamt also nur sehr knappe Belege zum Ursprung der Göttin.

[167] Für sie gilt zu großen Teilen auch, was Bhattacharyya (1996, 190) zu den Mahāvidyās und zu tantrischen Göttinnen generell angibt: „Unlike Purāṇic goddesses, they have no mythology. They are all mind-born, intended solely for the purpose of contemplation and meditation.".

2. 2. 2. Die Transformation in den Quellen – Kommentierte Übersetzung aus dem Dhūmāvatītantra in Mantramahārṇava und Śāktapramoda

Die zum weitaus überwiegenden Teil identischen Kapitel *Dhūmāvatītantra* jeweils des *Mantramahārṇava* und des *Śāktapramoda* sind die mit Abstand umfangreichsten Texte zur Göttin in ihrer Quellengeschichte bis zum späten 19. Jh. Sie enthalten außergewöhnlich umfassende Informationen zur Göttin – die in diesen Werken eingeleiteten (radikalen) Transformationsprozesse werden dabei vor allem in mehreren hier erstmalig wiedergegebenen Hymnen deutlich erkennbar, so in *stotra*, *kavaca* und *hṛdaya* in der hier angegebenen ausführlichen Form.[168] Anders als die bislang dargestellten Quellen, die fast ausschließlich Ritualvorschriften zum Inhalt haben, transportieren *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* in ihren identischen Verszusammenstellungen darüber hinaus also eine Fülle von detaillierten Informationen zur inhaltlichen und ikonographischen Repräsentation Dhūmāvatīs. Sowohl wegen dieser außergewöhnlich umfangreichen Informationen zur Göttin als auch wegen der großen, bis in die Gegenwart wirkenden Bedeutung dieser Quellen für die religionshistorische Entwicklung der Göttinnenrepräsentation werden das gesamte Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und die für die neuen Transformationsprozesse ab dem späten 19. Jh. wesentlichsten, mit dem *Mantramahārṇava* identischen Passagen aus dem ebenfalls *Dhūmāvatītantra* benannten Kapitel des *Śāktapramoda* – namentlich *stotra*, *kavaca* und *hṛdaya* – folgend erstmalig aus dem Sanskrit übersetzt[169], kommentiert und analysiert.

Die im ausgehenden 19. Jh. erstmals schriftlich fassbaren Hymnen *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma* für Dhūmāvatī erschienen nach den bislang wahrscheinlichsten Datierungen zuerst im *Mantramahārṇava*, bevor sie offenbar sehr schnell in den *Śāktapramoda* inkorporiert wurden. Sie sind in beiden Werken identisch wiedergegeben. Für eine Zusammenstellung des gesamten Kapitel *Dhūmāvatītantra* (mit all seinen Inhalten, auch zur Ritualpraxis) vor dem gleichnamigen Kapitel im *Śāktapramoda* und damit für ein erstes Erscheinen der genannten Hymnen im *Mantramahārṇava* sprechen vor allem inhaltliche Kriterien: Die Ausführungen im Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* sind insgesamt detaillierter und sorgfältiger angeordnet als die Angaben im *Śāktapramoda*. Vor allem als Indiz für das Ersterscheinen des Kapitel *Dhūmāvatītantra* im *Mantramahārṇava* kann wohl gedeutet werden, dass insbesondere die Ritualvorgaben im ersten Werk mit einigen Kommentaren und Referenzen versehen wurden. Es erschiene beispielsweise wenig wahrscheinlich, dass der *Mantramahārṇava* Angaben aus dem *Śāktapramoda* übernahm und sie in einer sehr kurzen Zeitspanne dann zudem mit Referenzen und Kommentaren versah – im Gegensatz dazu erschiene es nachvollziehbar, dass der *Śāktapramoda* die wichtigsten Passagen, eben gerade die neuen Hymnen *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma*, aus dem *Mantramahārṇava* kopierte und einige

[168] Zusammenfassend zur Göttin in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* vgl. Zeiler (2011, 158-164).

[169] Eine 1989 erschienene Ausgabe eines *Hindī Mantra Maharnava* nimmt für sich in Anspruch, den Text mit einer Übersetzung in Hindī wiederzugeben. Im auch hier enthaltenen Kapitel *Dhūmāvatītantra* werden de facto nur geringfügige Teile zumeist ohne wörtliche Übersetzung überblicksartig in Hindī zusammengefasst. Die überwiegende Menge des Textkorpus erscheint nur im Original, in Sanskrit, und bleibt ohne jede Erläuterung.

vermeintlich unwesentlichen Kommentare und Referenzen für die eigene Ausgabe kürzte. Da jedoch eine exakte Datierung des *Mantramahārṇava* bislang aussteht und da sich beide, sehr zeitnahen Werke in ihren Referenzen nicht aufeinander beziehen, können derzeit keine endgültig gesicherten Aussagen zur Ersterwähnung der neuen Hymnen getroffen werden.

Der *Śāktapramoda* des Rāja Devānanda Siṃha Bhādur aus Muzaffarpur erschien 1890. Er gewann sofort nach seinem Erscheinen großen Einfluss, den er bis gegenwärtig innehat.[170] Als Kompilation aus verschiedenen Tantras angelegt[171] beinhaltet er auch einzelne Kapitel zu den individuellen Mahāvidyās, welche – der Tradition tantrischer mittelalterlicher Kompilationen gemäß – getrennt voneinander, in standardisierter Form präsentiert werden. Wie für jedes der Gruppenmitglieder sind auch für Dhūmāvatī (in *Śāktapramoda* 7, *Dhūmāvatītantra*, 275-300) in dieser Reihenfolge und ebenso bezeichnet angegeben:

dhyāna (aus dem *Phetkāriṇītantra*, ohne Angabe der Referenzquelle),
yantroddhāra (ohne Referenzquelle),
mantroddhāra (ohne Referenzquelle),
mantra (ohne Referenzquelle),
pūjāvidhi (ohne Referenzquelle, hier erstmalig)[172],
stotra (ohne Referenzquelle, aus dem *Mantramahārṇava* [oder hier erstmalig]),
kavaca (Quellenangabe *Dhūmāvatītattva* des *Bhairavībhairava Samvāda*, Quelle ist jedoch nicht mehr zu eruieren),
hṛdaya (ohne Referenzquelle, aus dem *Mantramahārṇava* [oder hier erstmalig]),
śatanāma (ohne Referenzquelle, aus dem *Mantramahārṇava* [oder hier erstmalig]),
sahasranāma (ohne Referenzquelle, aus dem *Mantramahārṇava* [oder hier erstmalig])[173]

Zwei Abbildungen begleiten den fortlaufenden Text. Den einführenden *dhyānamantra* auf der ersten Seite begleitet eine Abbildung, sehr wahrscheinlich ein Holzschnitt, welche die Göttin den unmittelbar zuvor ausgeführten Angaben des *Phetkāriṇītantra* entsprechend visualisiert – mit weißer, zerschlissen wirkender Kleidung, geöffnetem Haar und verwitterten Gesichtszügen auf einem Wagen ohne Zugtiere. Sie hält einen Reiswerfel in der linken Hand und erhebt die rechte. Die Krähe begleitet Dhūmāvatī auch hier, sie erscheint jedoch statt in der Flagge des Wagens auf dessen Dach sitzend. Bereits auf der zweiten Seite, angemessen im Abschnitt *yantroddhāra*, ist ein schlichtes, wenig detailliertes und unbeschriftetes *yantra* der Göttin abgebildet. Der den Abschnitt *Dhūmāvatītantra* des *Śāktapramoda* eröffnende *dhyānamantra* wurde, wie sehr sehr häufig auch in modernen Kompilationen, ohne Quellenverweis aus dem *Phetkāriṇītantra* übernommen. Die folgenden Ritualvorschriften

[170] Zur Bedeutung des Werkes vgl. unter anderem Benard (2000, 23f.).
[171] Vgl. unter anderem Bühnemann (2000, 39f.) und Goudriaan/Gupta (1981, 147).
[172] Diese Ritualvorschriften unterscheiden sich in der formalen Zusammenstellung, aber auch in einigen inhaltlichen Details von denen des *Mantramahārṇava*. Eine detaillierte Gegenüberstellung explizit auch der Ritualpraktiken beider Werke ist an dieser Stelle jedoch nicht angestrebt.
[173] Das Fehlen einer Quellengabe weicht vom *Mantramahārṇava* ab, der als Referenz für *sahasranāmastotra* die nicht mehr zu eruierende Quelle *Bhairavītantra* des *Bhairavībhairava Samvāda* angibt.

geben damit in vielen Grundsätzen übereinstimmende Informationen. Die Neuerungen des *Śāktapramoda* bestehen in der Aufnahme von zusätzlich weiteren, ausführlichen Angaben – eben *stotra*, *kavaca*, *hṛdaya*, *śatanāma* und *sahasranāma*, die nachdrückliche Transformationsprozesse einleiteten.

Der *Mantramahārṇava* des Mādhava Rāya Vaidya[174] aus dem späten 19. Jh. – wahrscheinlich zwischen 1871 und 1907 verfasst[175] – folgt der Tradition der mittelalterlichen Kompilationen, die bis in die Gegenwart hinein fortgeführt wird. Der Text erlangte eine hohe Bekanntheit vor allem im Westen Indiens.[176] Er ist in drei *khaṇḍas* unterteilt: *Pūrvakhaṇḍa* ist allgemeinen Themen und den männlichen Göttern gewidmet[177], *Madhyakhaṇḍa* behandelt die Göttinnen[178] und *Uttarakhaṇḍa* geht auf die kleineren Gottheiten ein, beispielsweise auf die Yakṣiṇīs[179]. Alle *khaṇḍas* sind weiter unterteilt in einzelne Kapitel, in *taraṅgas*, „Wellen“. Die Grundlage für viele der im *Mantramahārṇava* enthaltenen Angaben bilden die Informationen des *Mantramahodadhi*[180] – dies wird im fortlaufenden Text teilweise durch Referenzangaben auch belegt. Beispielsweise entstammt der erste im *Mantramahārṇava* angegebene *dhyānamantra* Dhūmāvatīs dem *Mantramahodadhi*. Auch andere Quellen wurden jedoch genutzt. Als zweiter *dhyānamantra* im *Mantramahārṇava* erscheint – ohne Angabe der Quelle – der weithin bekannte *dhyānamantra* des *Phetkāriṇītantra*. Das *kavaca* des *Mantramahārṇava* wurde eigenen Angaben zufolge einem Abschnitt *Dhūmāvatītattva* des nicht mehr zu eruierenden Textes *Bhairavībhairava Samvāda* entnommen.

Neben der Verehrung einer Vielzahl anderer Göttinnen behandelt der mittlere Abschnitt *Madhyakhaṇḍa* auch die individuellen Mahāvidyās in jeweils eigenen Kapiteln. Die formale Anlage des *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava*, des „Großen Ozeans der *mantras*“, folgt überlieferten Strukturen, wie sie auch in anderen wichtigen tantrischen Werken zu finden sind.[181] In dieser Reihenfolge enthält der Abschnitt *Dhūmāvatītantra*, zehnter *taraṅga* des *Madhyakhaṇḍa* im *Mantramahārṇava*, folgende Inhalte:

> *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa* und *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa* (alle aus dem *Mantramahodadhi*, ohne Angabe der Referenzquelle),
> *dhyāna I* (aus dem *Mantramahodadhi*, ohne Angabe der Referenzquelle),
> *dhyāna II* (aus dem *Phetkāriṇītantra*, ohne Angabe der Referenzquelle),

---

[174] Der *Mantramahārṇava* selbst (*Uttarakhaṇḍa*, *taraṅga* 13) gibt neben diesem dessen Lehrer Paṇḍita Vaidyānāthjī Dvārakā Prasāda Miśra als Verfasser an.
[175] Zur Datierung, geschlussfolgert aus den Datierungen zweier Referenzwerke, vgl. Bühnemann (2000, 18).
[176] Vgl. Goudriaan/Gupta (1981, 138f.). Der Text behandelt neben den üblichen tantrischen Ritualvorgaben auch die *yantras* der einzelnen Gottheiten mit besonderer Sorgfalt. Vgl. Bhattacharyya (2002, 98).
[177] Für eine detaillierte Inhaltszusammenfassung der einzelnen Kapitel des Abschnitts *Pūrvakhaṇḍa* vgl. die Einleitung Aptes der für die folgende Übersetzung genutzten Edition des *Mantramahārṇava* (2001, 3-8).
[178] Vgl. ebd., 8-16.
[179] Vgl. ebd., 16-24.
[180] Vgl. Bühnemann (2000, 3).
[181] Dazu und beispielhaft zu Anlage und Inhalt des *Mantramahodadhi*, die zu großen Teilen mit denen des *Mantramahārṇava* konform gehen, vgl. Bühnemann (2000, 21-24).

prayoga des achtsilbigen *Dhūmāvatīmantra* (ohne Referenzquelle, hier erstmalig) [182],
kavaca (Quellenangabe *Dhūmāvatītattva* des *Bhairavībhairava Samvāda*, Quelle ist jedoch nicht mehr zu eruieren),
stotra (ohne Referenzquelle, hier [oder im *Śāktapramoda*] erstmalig),
śatanāmastotra (ohne Referenzquelle, hier [oder im *Śāktapramoda*] erstmalig),
sahasranāmastotra (Quellenangabe *Bhairavītantra* des *Bhairavībhairava Samvāda*, Quelle ist jedoch nicht mehr zu eruieren)[183],
hṛdaya (ohne Referenzquelle, hier [oder im *Śāktapramoda*] erstmalig)

In den fortlaufenden Text sind zwei Abbildungen integriert. Eine Darstellung der Dhūmāvatī, die die Göttin gemäß den überlieferten Angaben des *Phetkāriṇītantra* zeigt, eröffnet das Kapitel und leitet die ersten Angaben dort – *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa*, *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa* und *dhyānamantras* – ein. Diese Abbildung ist identisch mit der im *Śāktapramoda*. Die zweite Abbildung zeigt ein detailliertes *yantra* der Göttin – in seiner komplexen, detaillierten Darstellung von der einfacheren Abbildung des *yantras* im *Śāktapramoda* abweichend – und erscheint folgerichtig im Zusammenhang mit den unmittelbaren Ritualvorschriften, mit dem *prayoga* des achtsilbigen *Dhūmāvatīmantra*. Dessen komplexe Angaben können vom Adepten anhand der bildlichen Verdeutlichung verständlicher nachvollzogen werden.[184]

Im Folgenden wird das Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* inklusive aller Ritualvorschriften, mit Ausnahme des *śatanāmastotra* und des *sahasranāmastotra*[185], erstmalig aus dem Sanskrit übersetzt und kommentiert.[186] Damit wird gleichzeitig eine Übersetzung von essentiellen Teilen des Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Śāktapramoda* vorgelegt – der für die im späten 19. Jh. eingeleiteten, nachhaltigen Transformationsprozesse in der Göttinnenrepräsentation wesentlichsten Hymnen *stotra*, *kavaca* und *hṛdaya*. Diese drei, in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* identisch erscheinenden, Hymnen werden zudem analysiert. Die in der folgenden Übersetzung in Klammern gesetzten Überschriften wurden hier zur übersichtlicheren Kennzeichnung und Gliederung des Inhalts eingefügt; sie

---

[182] Diese Ritualvorschriften unterscheiden sich in der formalen Zusammenstellung, aber auch in einigen inhaltlichen Details von denen des *Śāktapramoda*. Eine detaillierte Gegenüberstellung explizit auch der Ritualpraktiken beider Werke ist an dieser Stelle jedoch nicht angestrebt.

[183] Diese Quellengabe weicht vom *Śāktapramoda* ab, der keine Quelle für *sahasranāmastotra* angibt.

[184] Für eine detaillierte Beschreibung und Abbildung von zwei fast identischen *yantras* der Dhūmāvatī vgl. Bunce (2001, 94-97). Zur Bedeutung und zum Gebrauch von *yantras* in tantrischen Praktiken generell vgl. Basu (1986, 475f.) und Hoens (1979, 113-115), zu *yantras* im Hinduismus Tucci (1974, 45-48).

[185] *Śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra* wurden an dieser Stelle von der Übersetzung ausgenommen, weil sie für die inhaltliche Diskussion nur begrenzte Aussagekraft haben und den Rahmen des expliziten ethno-indologischen Ansatzes dieser Studie sprengen würden. Natürlich werden auch in den *nāmastotras* einer Gottheit Aussagen zu ihrer Repräsentation getroffen. Der individuelle Charakter der einzelnen Mahāvidyās wird jedoch zumeist gerade nicht in ihren jeweiligen Namenslisten präsentiert, sondern vielmehr eben in *dhyānamantra*, *stotra*, *hṛdaya* und teilweise *kavaca*. Die Übersetzung der sehr umfangeichen *nāmastotras* soll in spätere Untersuchungen integriert werden.

[186] Dieser Übersetzung liegt die aktuelle Edition des *Mantramahārṇava*, Ed. Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa, Introduction and Summary of Contents by Prabhakar Padurang Apte, Śrīveṅkaṭeśvara Press, Bambaī 2001, zugrunde. Das Kapitel *Dhūmāvatītantra* wird dort auf den Seiten 500 bis 508 wiedergegeben. Für ihre Beratung zu formaler Übersetzung und inhaltlichen Interpretationen bin ich Hemendranath Charkrabarti, Mark Dyczkowski und Ingo Strauch zu Dank verpflichtet.

sind im fortlaufenden Text nicht enthalten. Die hier angeführten Nummerierungen dagegen erscheinen ebenso im Text. Die für diese Übersetzung genutzte Edition des *Mantramahārṇava* ist ein 2001 veröffentlichter Reprint der zuerst 1907 in Bambaī erschienenen Ausgabe des Werkes bei Śrīveṅkaṭeśvara Press, herausgegeben für den Verlag von Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsa.

(Mantra, viniyoga, ṛṣyādinyāsa, karanyāsa und hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa)

Jetzt (folgt) der Beginn des *Dhūmāvatītantra*. Der *mantra* wie folgt ist aus dem *Mantramahodadhi – dhūṃ dhūṃ Dhūmāvatī svāhā*.[187] Dies ist der achtsilbige *mantra*. Dessen Ausführung (ist) – Der Seher dieses *Dhūmāvatīmantra* ist Pippalāda. Das Metrum ist *chandas*. Die Gottheit ist Jyeṣṭhā[188]. Die Wurzel ist *dhūṃ*.[189] Die Wirkungsmacht (*śakti*) ist *svāhā*. Der Kern (*kīlaka*) ist Dhūmāvatī. (Seine) Anwendung im Falle der Rezitation ist zum Zweck des Gelingens des von mir Gewünschten.[190]

1. *Oṃ* Verehrung (sei) dem Seher Pippalāda auf dem Kopf. Dies ist die mentale Festsetzung beginnend mit dem Seher (*ṛṣyādinyāsa*).

1. *Oṃ dhūṃ dhūṃ* Verehrung (sei) dem Daumen.
2. *Oṃ dhūṃ* Verehrung (sei) dem Zeigefinger.
3. *Oṃ māṃ* Verehrung (sei) dem Mittelfinger.
4. *Oṃ vaṃ* Verehrung (sei) dem Ringfinger.
5. *Oṃ tīṃ* Verehrung (sei) dem kleinen Finger.
6. *Oṃ svāhā* Verehrung (sei) der Handfläche und dem Handrücken. Dies ist die mentale Festsetzung der Hand (*karanyāsa*).[191]

1. *Oṃ dhūṃ dhūṃ* Verehrung (sei) dem Herzen.
2. *Oṃ dhūṃ* Verehrung (sei) dem Kopf.
3. *Oṃ māṃ* Ehre (sei) dem Haarknoten.
4. *Oṃ vaṃ* Auszeichnung (sei) dem Schild.
5. *Oṃ tīṃ* Ehre (sei) den drei Augen.
6. *Oṃ svāhā* Auszeichnung (sei) dem Speer. Dies ist die mentale Festsetzung der sechs Glieder beginnend mit dem Herzen (*hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa*)[192]. Mit dieser mentalen Festsetzung soll man meditieren.

---

[187] Hier ist in der genutzten Edition eine Fußnote eingefügt mit dem Inhalt: „In einem anderen Tantra - *dhūm dhūm* Dhūmāvatī *ṭhaḥ ṭhaḥ*. Dies ist der *mantra*." Dieser *bījamantra* wird auch angegeben im *Śāktapramoda*.

[188] Auch hier gibt eine Fußnote eine Alternative an: „In einem anderen Tantra ist Dhūmāvatī die Gottheit." So angegeben auch im *Phetkāriṇītantra* und, folgend, in *kavaca* und *hṛdaya* des *Mantramahārṇava*.

[189] Die hier in der Quelle eingefügte Fußnote gibt an: „Dieses Wurzelmantra usw. ist auch zu kennen in einem anderen Tantra." Mit diesem „anderen Tantra" ist wahrscheinlich dasselbe, hier aber nicht namentlich benannte, Werk wie oben gemeint: das *Phetkāriṇītantra*.

[190] Hier spezifiziert eine in der Quelle angegebene Fußnote: „Die Anwendung im Falle der Rezitation ist zur Zerstörung eines Feindes."

[191] Eine Fußnote besagt hier für den folgenden *ṣaḍaṅganyāsa*: „In einem anderen Tantra – *dhāṃ dhīṃ dhūṃ dhaiṃ dhauṃ dhaḥ*. Dies (sind die) sechs Wurzelmantras, mit denen man *ṣaḍaṅga* ausführen soll." So angegeben auch im *Śāktapramoda* und folgend im *Mantramahārṇava*, im *ṣaḍaṅganyāsa* des *hṛdaya*.

[192] Zum mythologischen Hintergrund von *ṣaḍaṅganyāsa* vgl. Courtright (1985, 42).

(Dhyānamantra I)

Dies ist das *dhyāna* –

Sehr groß und verschmutzt gekleidet verursacht die Übelgesinnte aufgeregte Furcht unter allen Menschen. Sie ist streng durch (ihre) drei Augen. Sie hat mächtige Zähne und einen wie die Sonne (angeschwollenen) Bauch[193]. Sie ist unbeständig. Sie ist von Schweiß bedeckt, ihr Körper ist von Hunger gepeinigt und sie ist von schwarzem, sehr dunklem Aussehen. Mit diesem *mantra* soll über Dhūmāvatī meditiert werden, die ihr Haar gelöst hat und dem Streit stets gewogen ist.

(Dhyānamantra II)[194]

Das *dhyāna* in einem anderen Tantra ist wie folgt –

Sie ist bleich mit unbeständigem Wesen, aufgebracht, von hoher Statur und trägt schmutzige Kleidung. Ihr Haar ist gelöst. Die Witwe ist rau und hat lückenhafte Zähne. Sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge hat. Ihre Brust hängt nieder. In der Hand hält sie einen Reiswerfel und ihre Augen blicken sehr grausam. Sie hat unstete Hände und ihre Hand zeigt die Geste der Wunschgewährung. Sie hat eine große Nase, ist außerordentlich hinterlistig und hat verwinkelte Augen. Unablässig von Hunger und Durst gepeinigt erweckt sie Schrecken und hat ihre Wohnstatt im Streit.

So soll meditiert werden.

(Prayoga des achtsilbigen Dhūmāvatīmantra)

Danach soll er auf dem errichteten Sitz (*pīṭha*) usw., der die Gestalt eines vollständig glückverheißenden Kreises (hat), die Gottheiten des Sitzes aufstellen, beginnend mit Maṃḍūka[195] und endend mit der absoluten Wahrheit, (er soll) die Gottheiten des Sitzes mit dem *mantra* „*oṃ maṃ maṃḍūkādiparatattvāṃtapīṭhadevatābhyo namaḥ*" verehren und (dann) die neun Göttinnen (Śaktis) des Sitzes verehren.

In folgender Weise – Beginnend im Osten in allen acht Himmelsrichtungen (im Uhrzeigersinn)

1. *Oṃ kāmadāyai namaḥ*.
2. *Oṃ māmadāyai namaḥ*.
3. *Oṃ naktāyai namaḥ*.
4. *Oṃ madhurāyai namaḥ*.
5. *Oṃ madhurānanāyai namaḥ*.
6. *Oṃ narmadāyai namaḥ*.
7. *Oṃ bhogadāyai namaḥ*.

---

[193] Wörtlich „*sūyodarī*", was wahrscheinlich einen großen Bauch bezeichnet. Möglicherweise ist *sūyodarī* eine Korruption von *śūrpodarī*, „einen Bauch wie einen Reiswerfel habend". Diese Lesung ist im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa zu finden und scheint ob der Beziehung Dhūmāvatīs zum Reiswerfel inhaltlich schlüssiger. Vgl. dazu auch Bühnemann (2000, 122, Fußnote 134).

[194] Diese vorliegende Übersetzung des *dhyānamantras* gilt für *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* gleichermaßen; dieser *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra* wird im jeweils so benannten Kapitel *Dhūmāvatītantra* beider Werke identisch angeführt.

[195] Name eines Sehers und einer vedischen Schule.

8. *Oṃ nandāyai namaḥ.*
9. Im Zentrum *oṃ prāṇadāyai namaḥ*. So soll er die Göttinnen des Sitzes verehren.
Dann soll er ein aus Gold usw. gefertigtes *yantra* oder eine *mūrti* in ein Kupfergefäß stellen und mit geklärter Butter einreiben. Darauf soll man einen Schwall Milch und einen Schwall Wasser geben und es dann mit einem reinen Tuch trocknen. „*Oṃ* Dhūmāvatī *yogapīṭhāya namaḥ*" – mit diesem *mantra* soll man Blumen usw. auf einen Hocker geben und (ihn) in die Mitte des Sitzes stellen und (somit) ein Podest machen.
Dann soll erneut (über die Gottheiten) meditiert werden und die *mūrti* mit dem Wurzelmantra errichtet und mit den Riten, beginnend mit einer Fußwaschung und endend mit Blumen, verehrt werden. Nachdem die Anweisung der Göttin empfangen wurde, soll er die Verehrung des Schutzwalls (*āvaraṇapūjā*)[196] verrichten.
In folgender Weise – Dann soll mit einer Handvoll Blumen rezitiert werden: „Höchste Göttin, die Du aus Bewusstsein bestehst und (die Du) den vorzüglichen *Amṛta*-Saft liebst, Mutter, bitte gib mir die Erlaubnis, dein Gefolge zu verehren."
Nachdem man dies rezitiert hat, soll man eine Handvoll Blumen geben. Nachdem man die Anweisung erhalten hat, soll man in den Füllungen des Sechsblatts (*ṣaṭkoṇa*)[197], in den vier Himmelsrichtungen beginnend mit der südöstlichen, in der Mitte und in den (anderen) Himmelsrichtungen die sechs Glieder verehren.[198]
In folgender Weise – 1. *Oṃ dhūṃ dhūṃ hṛdayāya namaḥ | hṛdayaśrīpādukām pūjayāmi tarpayāmi namaḥ*. Ebenso (ist die Abfolge) immer.
2. *Oṃ dhūṃ śirase svāhā | śiraḥśrīpā ... .*[199]
3. *Oṃ māṃ śikhāyai namaḥ | śikhāśrīpā ... .*
4. *Oṃ vaṃ namaḥ kavacāya huṃ | kavacaśrīpā ... .*
5. *Oṃ tiṃ netratrayāya vaiṣaṭ | netratrayaśrīpā ... .*
6. *Oṃ svahā astrāya phaṭ | astraśrīpā ... .* So soll er die sechs Glieder verehren.[200]
Dann, nachdem man eine Handvoll Blumen genommen und das Wurzelmantra gesagt hat, (sage man): „Gewähre mir die Erfüllung meiner Wünsche, Du, die Du freundlich bist zu den Schutzsuchenden. Zu Dir schicke ich hingebungsvoll die erste Verehrung des Schutzwalls." Nachdem er dies rezitiert hat, soll er eine Handvoll Blumen geben und sagen: „Die Verehrten sollen gesättigt sein." Das ist die erste Verehrung des Schutzwalls.

---

196 In der *āvaraṇapūjā* werden die Begleiterinnen der Göttin verehrt, die in zwei inneren Kreisen von Blütenblättern – sechs beziehungsweise acht an der Zahl – um das Innerste des *yantras* angeordnet sind.
197 Also im Inneren des „Sechsblatts", das den innersten Kreis der Blütenblätter des *yantras* bildet.
198 Hier folgen die Ritualvorschriften für die Verehrung des *yantras* der Göttin. Die Struktur von *yantras* ist dreigeteilt, und auch die Verehrung seiner Gottheiten unterliegt dieser Dreiteilung: „The yantra is composed of the outer, middle and inner sections. The outermost section (*bhūpūra*) encloses everything and prevents anyone or anything from entering the inner sanctum where the deity resides. The *bhūpūra* is protected at ist four doors by the field protectors. The middle section consists of an eight-petalled lotus which is associated with different goddesses. The inner section … symbolizes the residence … ". Vgl. Benard (2000, 28).
199 Diese und die folgenden Auslassungen erscheinen ebenso im Originaltext.
200 Die Abfolge der sechs Glieder und die verwendeten Wurzelsilben entsprechen genau der bereits zuvor im *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa* angegebenen. Zur genauen Übersetzung der vgl. ebd.

Dann (folgen) im Zwischenraum zwischen Verehrter und Verehrer, der (die Gestalt von) acht Blütenblättern hat[201], die östliche (und) darauf folgend die anderen Himmelsrichtungen bestimmt habend[202], beginnend mit der östlichen Richtung:

1. *Oṃ kṣudhāyai namaḥ | kṣudhāśrīpā ... .*
2. *Oṃ tṛṣṇāyai namaḥ | tṛṣṇāśrīpā ... .*
3. *Oṃ ratyai namaḥ | ratiśrīpā ... .*
4. *Oṃ nidrāyai namaḥ | nidrāśrīpā ... .*
5. *Oṃ nirṛtyai namaḥ | nirṛtiśrīpā ... .*
6. *Oṃ durgatyai namaḥ | durgatiśrīpā ... .*
7. *Oṃ ruṣāyai namaḥ | ruṣāśrīpā ... .*
8. *Oṃ akṣamāyai namaḥ | akṣamāśrīpā ....*[203]

Nachdem er so die acht Göttinnen verehrt hat, soll er eine Handvoll Blumen geben. Dies ist der zweite Schutzwall.

Dann soll er die äußere Befestigung (*bhūpūra*), beginnend im Osten (und) die zehn Dikpālas, angefangen mit Indra und den zehn Waffen, angefangen mit dem *vajra*, verehren und eine Handvoll Blumen geben. Nachdem er so die Verehrung des Schutzwalls vollzogen hat und das Ende der Verehrung mit Duftstoffen usw. vollzogen hat, soll er sich nackt auf den Verbrennungsplatz begeben und dort *japa* ausüben.[204] Dessen einführendes Ritual ist der *japa* von einhunderttausend.[205]

(Dann folgt) Feueropferung (*homa*) zu einem Zehntel (davon) mit Sesam, vermischt mit geklärter Butter. Dann (folgen) jeweils mit einem Zehntel davon Wasseropferung, Selbstreinigung durch Wasser und Brahmanenspeisung.[206] Wenn dies getan wurde, ist der *mantra* perfektioniert.[207] Wenn der *mantra* perfektioniert ist, soll der Ausführende die Anwendung (*prayoga*) verrichten.

1. So meditiert habend soll er nackt auf dem Verbrennungsplatz einhunderttausend *japa* (wiederholen). Mit einem Zehntel (der *Japa*-Anzahl) soll Feueroferung (*havana*) mit Sesam erfolgen, (während man) nur nachts Nahrung aufnimmt.

---

[201] Es folgt nun also die Verehrung der acht Śaktis der acht Blütenblätter des *yantras* – der im mittleren Teil des *yantras* ansässigen Göttinnen also.

[202] Gemeint ist: Obwohl das *yantra* in der im *Mantramāharṇava* abgebildeten Darstellung nach Norden ausgerichtet ist, ist die Göttin, wie traditionell üblich, im Osten vorzustellen.

[203] Die hier als engste Begleiterinnen der Göttin im *yantra* genannten acht Śaktis – Kṣudhā, Tṛṣṇā, Rati, Nidrā, Nirṛti, Durgati, Ruṣā und Akṣamā – verweisen mit Ausnahme von Rati, „Liebende, Sexuelle Vereinigung Liebende", auf Dhūmāvatī zugeschriebene Eigenschaften: Kṣudhā, „Hungrige", Tṛṣṇā, „Durstige", Nidrā „Schlaf", Nirṛti, „Auflösung, Unheil", Durgati, „Elend, Armut", Ruṣā „Bittere" und Akṣamā, „Ungeduldige, Neidische".

[204] Zu *japa* im tantrischen Ritual vgl. unter anderem Basu (1986, 479) und Gupta (1979, 127).

[205] Also eine einhunderttausendfache Wiederholung von *japa*.

[206] Also eintausend Wasseropferungen, einhundertfach Selbstreinigung durch Wasser und Speisung von zehn Brahmanen.

[207] Zur *Mantra*-Perfektion in tantrischen Quellen, beispielsweise auch im *Mantramahodadhi*, vgl. Bühnemann (2000, 22-24) und Bühnemann (1991, 293-306).

2. So Jyeṣṭhā erfreut habend wird der *mantra* perfektioniert. Die Anwendung ist folgendermaßen[208] – In der dunklen Monatshälfte soll gefastet werden, nackt und mit gelöstem Haar.
3. In verlassenen Häusern oder auf dem Verbrennungsplatz, in der Wildnis oder im Gebirge soll er die Göttin täglich furchtlos im Leichensitz (*śavāsana*) anbeten.
4. So soll der Ausführende einhunderttausend *japa* (wiederholen), schnell vernichtet er (dann) die Feinde. Er möge mit Salz vermengte Senfsamen in der Nacht opfern, (das erbringt) dasselbe Ergebnis.
5. Im *Phetkāriṇītantra* gibt es folgende Besonderheit in der Anwendung – Man soll den *mantra* auf ein Knochenstück schreiben (und) nachdem man darauf Śiva installiert hat, soll ihm geopfert werden. Sich auf Śiva stützend soll er mit dem Namen des Feindes den *mantra* murmeln.
6. Nach fünfhundert (Wiederholungen) wird der Feind von Fieber befallen. Die Befriedung des Fiebers (kann erfolgen) durch *pañcagavya* oder Milch.
7. Nachdem der Name des Feindes im *mantra* eingefügt ist auf das Blatt der Araṇyayāminī[209], entsteht Macht über den Feind, wenn man zehntausendfach rezitiert.
8. Wenn man eine Krähe im Feuer eines Verbrennungsplatzes verbrennt, deren Asche nimmt, mit dem *mantra*[210] bespricht und auf den Kopf des Widersachers wirft, wird er unverzüglich ruiniert.[211]
9. Nachdem er aus der Asche des Verbrennungsplatzes einen Śiva gemacht hat, soll er darauf die mentalen Festsetzungen (*nyāsas*) ausführen, den Namen des Widersachers einschließen und (den Śiva) in der dunklen Monatshälfte verehren. Die Gestalt Mahiṣīs im Schlaf erzeugt habend kann er den Feind vernichten.
10. Mit diesem *mantra* möge er die Asche im Haus des Feindes vergraben, (jetzt) kann er den Feind zerstören. Darüber kann man keinen Zweifel hegen.
11. Nachdem er aus der Asche des Verbrennungsplatzes ein *liṅga* gemacht hat, soll er es mit Blumen usw. verehren, indem er in Gedanken an eine Opferhandlung denkt und ihn verehrt mit (dem Wort) „Gott“.
12. Nachdem er *nīm* und einen Krähenflügel zusammengefügt hat, soll er einhundertachtfach[212] rezitieren. Dann möge er sie dem Rauch mit dem Namen des zu Unterwerfenden[213] übergeben (und) sofort besiegt er die Feinde.

---

[208] Hier wurde in der Quelle erneut eine Fußnote eingefügt: „Im *Phetkāriṇītantra* – Am Vierzehnten der dunklen Monatshälfte soll der fastende Ausführende bei der Verrichtung des einleitenden Rituals in einem leeren Haus, in der Wildnis oder auf dem Verbrennungsplatz Tag und Nacht mit einer Kopfbedeckung und bekleidet stumm einhunderttausendfach *japa* ausführen.“
[209] „Die im Wald geht“, Name einer Göttin. Es handelt sich sehr wahrscheinlich um eine der Gottheiten der Blütenblätter eines *yantras*. Da hier aber jede weitere Ausführung fehlt, sind die genaue Rolle der Göttin und der Grund, weshalb speziell sie hier namentlich genannt wird, nicht näher erklärbar.
[210] Hier erklärt eine in der Quelle angegebene Fußnote: „Mit dem *mantra* der einhundertacht Namen.“
[211] Zur Verbindung der Krähe mit *uccāṭana* vgl. auch Nihom (1987, 104f.).
[212] Zur Bedeutung der Zahl 108 im Hinduismus vgl. Lienhard (1996, 525-528) und Scheftelowitz (1931, 85-88).
[213] Hier besagt eine Fußnote in der Quelle: „(Sie) sollen mit Feindseligkeit mit dem Wurzelmantra in den Rauch übergeben werden.“

13. Aus dem Opfer von Milch im Feuer von Holz aus dem Scheiterhaufen wird stets Frieden. Durch die Gabe von dunklem Rauch in der Gestalt eines Geiers (kommt) Kālikā (und) …
14. … tötet den Feind, nachdem sie gekommen ist. Frieden wird durch reinen Rauch. Durch Rauch in der Gestalt eines Schweineohrs möge sie töten in der Gestalt eines Schweins.
15. Durch den Rauch eines *Aśvattha*-Blattes wird Frieden, niemals anders. Frieden wird auch immer und unbedingt durch *pañcagavya* und auch durch Milch und durch die drei süßen Dinge[214], o Göttin.
Das ist die Anwendung des achtsilbigen *Dhūmāvatīmantra*.

(Kavaca)[215]

Jetzt (folgt) der Beginn der Amuletthymne (*kavaca*) Dhūmāvatīs.[216]
1. Pārvatī sprach: Śambhu, ich habe ausführlich über die Dhūmāvatī-Verehrung gehört. Jetzt wünsche ich ihre Amuletthymne zu hören; berichte mir.
2. Śrībhairava sprach: Höre, *devī*, (sie ist) höchst geheim und soll nicht aufgedeckt werden im *kaliyuga* (vor jedermann). Die Amuletthymne der Dhūmāvatī verursacht die Zerstörung der Feinde.
3. Durch sie besiegten Brahma und die anderen (Götter) stets die Feinde, o Göttin. Durch die Macht der Meditation über sie werden Yogis zu Feindtötern.
4. *Oṃ*, der Seher dieser Amuletthymne Dhūmāvatīs ist Pippalāda. Das Metrum ist *anuṣṭubh*. Die Gottheit ist Śrī Dhūmāvatī. Die Wurzel ist *dhūṃ*. Die Wirkungsmacht ist *svāhā*. Der Kern ist Dhūmāvatī. (Seine) Anwendung ist bei der Zerstörung der Feinde. *Oṃ*, die Wurzel *dhūṃ* beschütze meinen Kopf, *dhūṃ* beschütze meine Stirn immer. *Dhūmā* beschütze meine zwei Augen, *vatī* beschütze meine Ohren immer.[217]
5. *Dīrghā* wiederum meinen Bauch und meine Taille, *malināmbarā* meinen Nabel. *Śūrpahastā* beschütze meine Geschlechtsteile, *rukṣā* sichere meine Knie.
6. *Bhīmākhyā* beschütze mein Gesicht, *svāhā* sichere meine Nase. *Sarvāvidyā* beschütze meine Kehle, *vivarṇā* meine beiden Arme.
7. *Cañcalā* beschütze mein Herz, *ghṛṣṭā* immer meine Rippen. *Dhūmahastā* und *bhayāvahā* mögen meine Füße immer beschützen.
8. Sie hat lange Körperhaare[218], ist sehr hinterhältig und hat verwinkelte Augen. Die von Hunger und Durst gepeinigte Göttin ist furchtbringend und liebt Streit.

---

[214] Wörtlich „*madhuratraya*“ – Zucker, Honig und Butter.
[215] Diese vorliegende Übersetzung der Amuletthymne gilt für *kavaca* in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* gleichermaßen; die *kavacas* beider Werke, im jeweils so benannten Kapitel *Dhūmāvatītantra*, sind identisch.
[216] Für diesen *kavaca* der *Dhūmāvatī* gilt in besonderem Maße und deutlich erkennbar, was Dold (2004, 109) formuliert: „*Kavacas* combine text and or visualisation and sometimes gesture to create a protective shield around the worshipper.“. Anders als in den *nyāsas* aus den Ritualvorschriften wird hier der gesamte Körper einbezogen. „This practice, unlike the *nyāsa* practice which transforms one’s body into a divine body, protects the practitioner by requesting deities to guard certain parts of the body.” Vgl. Benard (2000, 33).
[217] Ab hier werden als Beschützerinnen Göttinnen angerufen, die personifizierte Merkmale, Kennzeichen und Attribute Dhūmāvatīs aus ihren *dhyānamantras* sind. Zur Übersetzung der einzelnen Begriffe vgl. die *dhyānamantras* der Göttin im selben Kapitel.
[218] Gemeint ist: sie ist sehr behaart.

9. Möge die Göttin, die die Zerstörerin aller Feinde ist, alle meine Glieder beschützen. Diese Dir berichtete heilige Amuletthymne ist schwer zu erlangen.
10. Sie soll nicht aufgedeckt werden, sie soll nicht aufgedeckt werden, sie soll nicht aufgedeckt werden im *kaliyuga*. Mahādevī, zu den drei Tageszeiten soll sie versunken in höchster Aufmerksamkeit rezitiert werden.
11. Herrin der Götter, (dann) kann (selbst) niederträchtige Magie seinen Körper nicht einmal berühren.
Damit ist das *Dhūmāvatīkavaca* des *Dhūmāvatītattva* aus dem *Bhairavībhairava Samvāda* vollständig.

(Stotra)[219]

Dies ist der Beginn der Hymne (*stotra*) Dhūmāvatīs.[220]
1. Welche morgens ein Mädchen ist und den *Japa*-Reigen rezitiert mit einer Blütenknospe, welche in der Tagesmitte mittleres Alter erreicht mit einem erblühten Gesicht und schönen Augen und welche am Abend die Form einer Greisin hat – das Paar ihrer Brüste hängt nieder und sie trägt eine Schädelkette – diese Göttin, Göttin der Götter (Devadevī), Mutter der drei Welten, Kālikā, möge Euch beschützen.
2. Gebunden habend Stabkeule (*khaṭvāṅga*) und Schild hat sie den vorzüglichen Haarknoten Brahmās rot gefärbt, nachdem sie auf ihrer Brust einen Kranz aus Köpfen der Daityas anfertigte und ein Diadem aus den Flügeln Tārkṣyas[221]. Den mit dem Blut der Götter gefüllten Yama-Mahiṣa, den Großhörnigen, in die Hand genommen habend wird Bhairava von der aus dem Wasser der zum Weltuntergang Erschienenen verehrt in der dunklen Nacht.
3. Die Knochenstücke Kauende, die offen die schreckliche Lautfolge *kaṭakaṭakaṭā* und inmitten der Pretas schrecklich *kahahakahakahā* lacht[222], die Magere, die stets dem Tanz[223] ergeben ist, die den lauten Klang der *Ḍamaru*-Trommeln (verbreitet), die Lotusgesichtige, die Wasser und Speise (begehrt), die Caṇḍikā, die *jhajhamajhamajhamā* Murmelnde, Umherstreifende.
4. Sie trägt eine Glocke, die die Laute *ṭaṃṭaṃṭaṃṭaṃṭaṭaṃṭā* macht, die laut *sphemṣphemṣphemṃ* Machende, *ṭakaṭakita* Lachende, durch ihr Brüllen Schreckliche, die eine wogende Schädelkette hat, die *Lalahalahalahālolā*-Laute mit ihren kauenden Zähnen macht und Caṇḍa und Muṇḍa die Laute *maṭamaṭamaṭita* kauen lässt, sie soll (mich) reinigen.

---

[219] Diese vorliegende Übersetzung der Hymne gilt für *stotra* in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* gleichermaßen; die *stotras* beider Werke, im jeweils so benannten Kapitel *Dhūmāvatītantra*, sind identisch.
[220] Zu Struktur und Nutzung von *stotras* im Hinduismus generell vgl. zum Beispiel Bühnemann (1984, 73-104).
[221] Beiname des Garuḍa. Ursprünglich mythisches Wesen oder mythischer Vogel, auch als Bruder oder Vater Garuḍas identifiziert.
[222] Zu diesen und in *stotra* und *hṛdaya* weiter folgenden onomatopoetischen Formationen vgl. auch die auswertende Zusammenfassung im selben Kapitel.
[223] In der für diese Übersetzung genutzten Edition ist „*nitya*" anstelle von „*nṛtya*" zu finden. Aus Gründen der inhaltlichen Konsistenz – auch in *hṛdaya* 18 und 31 wird die Vorliebe der Göttin für Tanz beschrieben – ist stark anzunehmen, dass hier ein Druckfehler vorliegt. Eventuell begründet sich dieser auch aus einem falschen Analogieschluss zu dem im Text unmittelbar vorstehenden *nitya*: „*nityaṃ nityaprasaktā*". Hier wurde deshalb die Vorgabe „*nṛtya*" und entsprechend die Übersetzung „Tanz" gewählt.

5. Im linken Ohr den abnehmenden Mond, im rechten das Zeichen der Sonne, am Hals eine Kette von Sternen (*nakṣatra*), an ihrem sehr großen Haarknoten die Schädelkette – die im Kampf auf der Schulter die Last des Skeletts Brahmās trägt, das sie mit vielen Bannern des Schlangenkönigs versehen hat, sie soll meine Angst nehmen, die Glückgebende (Bhadradā), Bhadrakālī.
6. Deren einziger Haarzopf[224] mit Sesamöl eingerieben ist, an deren Ohren aus Zinn gefertigte, glitzernde Ohrringe hängen, nur aus Eisen ist der Fußschmuck hergestellt für ihre Fußlotusse – mit Luft ist sie bekleidet, mit einem Esel (ist sie ausgestattet), sie verschlingt diese Welt, die Getreide (*yava*)[225] als Ohrschmuck trägt, die Alte, sehr Alte, mit einem empor gestreckten Banner im Arm: So bist nur Du, o Göttin.
7. Du hast den Leichenplatz mit empor gestrecktem Banner im Arm betreten, nachdem Du eine Girlande aus Kriegerköpfen auf Dein Haupt gebunden hast, die im Kampf mit Schwertern abgeschnitten wurden und deren Zähne blutig sind. Du wurdest in der Nacht von vielen Bhutas gesehen als eine, die sich den Gürtel des Elefantenkönigs um die überaus breite Hüfte gebunden hat, die die Spitze einer Lanze in der Hand hält, deren Augen stets rot sind vom süßen Blut.
8. In Deinen durch Reißzähne schrecklichen Mund, in dem das Blut der Männer und Frauen zusammenfließt, der dunkel wie Rauch ist, geht die ganze Welt in der Hälfte eines Augenblicks ein, Göttin, am Ende eines *saṃsāra* – Kālī, Kāpālikā, Sich am Liegen auf Leichen Erfreuende, Yoginī, sich in der Yoga-Haltung Befindliche, Liebliche, Ṛddhi, die in einer Versammlung Sitzende, die die Furcht vor dem Tod Nehmende, Freundliche (Śivā), Chaṇḍaghaṇṭā[226].
9. Das Verdienst der achtteiligen (Hymne) Dhūmāvatīs (*Dhūmāvatyaṣṭaka*) verhindert alles Unheil. Derjenige Verehrer, der es rezitiert mit Hingabe, findet das gewünschte Gelingen.
10. In großem, schrecklichem Unglück, in großer Krankheit, in großem Kampf, im Falle der Zerstörung eines Feindes, im Falle des Tötens und der Verwirrung von Lebewesen usw., …
11. … man möge diese Hymne überall lesen, *devī*, dann wird einem Gelingen zuteil. Götter, Dānavas und Gandharvas, Yakṣas, Rākṣasas und Schlangen, …
12. … Tiger, Löwen usw. – alle kommen weit, nur indem sie sich an diese Hymne erinnern, um wie viel mehr Menschen usw.
13. Was gelingt durch diese Hymne nicht auf der Welt, o Herrin der Götter? Es möge Frieden für alle sein und am Ende möge man in das *nirvāṇa* eingehen.
Hiermit ist das *Dhūmāvatīstotra* im *Ūrdhvāmnāya* vollendet.

[224] Ein einzelner Haarzopf gilt als Teichen der Trauer und wird von Witwen und von Frauen, deren Ehemänner lange Zeit abwesend sind, getragen.
[225] Eine Beziehung Dhūmāvatīs zu Getreide erscheint an keiner anderen Stelle in den Quellen zur Göttin.
[226] Beiname der Durgā und speziell der Name einer der Navadurgās in Benares. In der wörtlichen Übersetzung „die, deren Glocken glühen“.

(Hṛdaya)[227]

Jetzt beginnt die Herzhymne (*hṛdaya*) Dhūmāvatīs. *Oṃ*, der Seher dieses *mantras* für die Herzhymne Śrī Dhūmāvatīs ist Pippalāda. Das Metrum ist *anuṣṭubh*. Die Gottheit ist Śrī Dhūmāvatī. Die Wurzel ist *dhūṃ*. Die Wirkungsmacht ist *hrīṃ*. Der Kern ist *klīṃ*. Seine Anwendung ist bei der Rezitation zur Zerstörung aller Feinde. *Oṃ dhāṃ* Verehrung (sei) dem Herzen.[228] *Oṃ dhīṃ* Verehrung (sei) dem Kopf. *Oṃ dhūṃ* Ehre (sei) dem Haarknoten. *Oṃ dhaiṃ* Auszeichnung (sei) dem Schild. *Oṃ dhauṃ* Ehre (sei) den drei Augen. *Oṃ dhaḥ* Auszeichnung (sei) dem Speer. Dies ist die mentale Festsetzung der sechs Glieder beginnend mit dem Herzen (*hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa*). Genauso soll man die mentale Festsetzung der Hand (*karanyāsa*) ausführen.

1. Jetzt (beginnt) die mentale Reflexion (*dhyāna*). *Oṃ*.

Man möge an Dhūmāvatī denken als an eine, die grau aussieht[229], deren Kleidung grau ist, deren Zähne verwittert sind, deren Haar gelöst ist, die bekleidet ist, die auf einem Wagen sitzt, der eine Krähe als Zeichen hat, deren beide Hände weiß sind, die einen Reiswerfel hält[230], die überaus grauenhaft ist, deren Körper stets ausgemergelt von Hunger ist, die fortwährend hinterlistig ist, die vielgestaltig in ihrem Wunsch nach Wasser ist, deren Augen boshaft (*vāma*)[231] sind, die Grauen verursacht und die ein entsetzliches Gesicht hat.

2. Ich verehre die Dhūmāvatī, die am Beginn der Schöpfung als Kālikā erschien und Madhu und Kaiṭabha vernichtete und am Ende der Schöpfung alle drei Welten vernichtet.

3. Sie ist die Wohnstätte von Tugenden, ihre Tugenden sind unerreichbar, sie mehrt Tugenden und Nichttugenden. Ich bete zu der (so) von den Gītā- und Veda-Kennern (beschriebenen) Dhūmāvatī.

4. Sie trägt eine Stabkeule und ist von kleinem Wuchs. Sie ist die Zerstörerin der niederträchtigen Rakṣas. Sie trägt einen Schild: Diese Dhūmāvatī verehre ich.

5. Sie bewegt sich hin und her, ihre Hände zittern und sie ist schreckeneinflößend. Ihre Augen rollen hin und her und sie macht donnernde Laute, sie ist die Zerstörerin der Zerstörer: Diese Dhūmāvatī verehre ich.

---

[227] Diese vorliegende Übersetzung der Herzhymne gilt für *hṛdaya* in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* gleichermaßen; die *hṛdayas* beider Werke, im jeweils so benannten Kapitel *Dhūmāvatītantra*, sind identisch.

[228] Der hier beginnende *ṣaḍaṅganyāsa* entspricht exakt dem bereits zu Beginn des Kapitels *Dhūmāvatītantra* im *Mantramahārṇava* angegebenen.

[229] Die graue Farbe der Göttin kann inhaltlich leicht mit ihrer Verbindung zu Rauch erklärt werden. Der *Mantramahodadhi* verbindet die Körperfarbe der Gottheiten aber auch mit verschiedenen Funktionen. In 5.12 wird grau mit *uccāṭana* assoziiert. Vgl. Bühnemann (2000, 54).

[230] Wörtlich *„śūrpahastā"*. Dieses Kompositum kann auch übersetzt werden als „Hände (groß) wie Reiswerfel habend". Es erscheint auch im wichtigsten *dhyānamantra* der Göttin aus dem *Phetkāriṇītantra*, der von dort in fast alle weiteren Quellen zu Dhūmāvatī übernommen wurde. *Śūrpahastā* als wichtiges ikonographisches Merkmal der Göttin wurde in deren eigener Tradition offenbar immer und ausschließlich als „Reiswerfel in der Hand haltend" verstanden und ausschließlich ebenso in Abbildungen umgesetzt. Deshalb wurde auch hier diese Übersetzung gewählt. Auch in der modernen Sekundärliteratur wird nirgendwo abweichend übersetzt.

[231] In der modernen Sekundärliteratur wird auch in der möglichen Bedeutung von „entgegengesetzt" als „schielend" übersetzt. Hier wurde die dem charakterlichen Entwurf der Göttin nähere Übersetzung gewählt.

6. Ich verehre die Göttin Dhūmāvatī, die Knochenstücke kaut[232], die die Vernichterin von Caṇḍa und Muṇḍa ist und die laut ein schreckliches Lachen lacht.
7. Ich verehre Dhūmāvatī, deren Hals durchschnitten ist, die von Wunden bedeckt ist, die die Form von Chinnamastā hat und die die feindlichen Horden zerstört.
8. Von den Göttern gebeten wurde sie als Zerstörerin der Asuras geboren. Ich verehre diese Rauchgestaltige, die murmelt und laut brüllt.
9. Ich verehre Dhūmāvatī als den summenden Wind, als Göttin, die spricht: *jhaṃjhamājhama*, die (einen) sofort (zu sich) zieht.
10. Ich verehre Dhūmāvatī, die verbunden ist mit dem Wurfgeräusch, die das Heulen einer Bogensehne macht und die schrecklich (wie) eine schwellende Wolkenmasse ist.
11. Ich verehre Dhūmāvatī, die lautes *ṭhaṃṭhaṃṭhaṃṭhaṃ* mag, deren Gestalt der *mantra ṭhaḥ ṭhaḥ* ist und die die Bewegungsart *ṭhamakā* liebt.
12. Ich verehre Dhūmāvatī, die das Geräusch einer *Ḍamaru*-Trommel macht, die von einer Schar Ḍākinīs geschmückt wird und die durch Speisen für Ḍākinīs[233] zufrieden gestellt wird.
13. Ich verehre Dhūmāvatī, die durch das Geräusch der *Ḍakka*-Trommel zufrieden gestellt ist, die dem *Ḍakka*-Spieler magische Kräfte (*siddhi*) verleiht und deren Gemüt durch den Klang der Trommel in Unruhe gerät.
14. Ich verehre Dhūmāvatī, der das Leben derer teuer ist, die wahrhaftig leben, die den Ozean der Existenzen überqueren lässt (Tāriṇī) und die die Gestalt eines Erretters hat, als Tārā.
15. Ich verehre Dhūmāvatī, die die Gestalt der *mantras thāṃ*, *thīṃ*, *thūṃ*, *theṃ*, *thaiṃ*, *thauṃ* hat, die die Gestalt *thaṃ thaḥ* hat und deren gesamter Besitz der Laut *tha* ist.
16. Ich verehre Dhūmāvatī als Göttin in der Gestalt Durgās, die die bösartigen Dānavas spaltet und die vernichtet, was Götter und Daityas geschaffen haben.
17. Ich verehre Dhūmāvatī, die Andhaka, dessen Gestalt die Finsternis ist, vernichtet hat, deren Haardutt aufgelöst ist und die wie ein Regen von Rauch aussieht, die Weise.
18. Ich preise Dhūmāvatī als Nārasiṃhī[234], die vom Tanz der Tänzerinnen erfreut wird, die den Tanz fördert und die von den Menschen zu verehren ist.
19. Ich preise Dhūmāvatī, die vom Ehemann Pārvatīs zu verehren ist, die auf den Gipfeln der Berge wohnt, die die Gestalt von Lotos hat und die (als) Lotos verehrt wird.
20. Ich diene Dhūmāvatī, deren Atem den Laut *phūt* enthält, die die Früchte für den *mantra phaṭ* verleiht und die von der Schar der Phetkārīs[235] zu verehren ist.
21. Ich verehre Dhūmāvatī, die mit Tieropfern (*bali*) zu verehren ist, die mit Kraft zu verehren ist, die die Gestalt Bagalās hat und die als Vidyā von Brahman und anderen gepriesen wurde, die Vorzügliche.

---

[232] Dieser Bezug verweist wie viele der folgenden auf typische Verhaltensweisen, die in der Mythologie Helferinnen der Durgā – allen voran Kālī – im Kampf gegen verschiedene Asuras zugeordnet werden. Sie werden wiederholt als Verschlinger und Verspeiser von Asuras dargestellt. Vgl. unter anderem Zeiler (2007b).
[233] Also durch dieselbe Art von Gaben, wie Fleisch, Alkohol usw. Für eine umfassende Studie zu Hintergrund, Entwicklung und Rezeption von Ḍākinīs sowohl in literarischen Quellen als auch im gelebten Hinduismus vgl. Herrmann-Pfandt (1996, 39-70).
[234] Zur Paarung Dhūmāvatīs und der Mahāvidyās generell mit *avatāras* des Viṣṇu in den Quellen vgl. Kapitel 2. 1. 1. Dhūmāvatī wird jedoch nirgendwo mit Narasiṃha verbunden; dieser Bezug erscheint hier einmalig.
[235] Wörtlich mit „Heulende" zu übersetzen. Diese Wesen, die in der tantrischen Tradition erscheinen und dort häufig auf dem Verbrennungsplatz lokalisiert werden, sind unter anderem Namensgeber des *Phetkāriṇītantra*.

22. Ich verehre Dhūmāvatī, die Wunderschöne, die von der Welt zu verehren ist, die die Gestalt Bhuvaneśīs hat und die den Gläubigen Heil gibt.
23. Ich preise Dhūmāvatī als Māyā, die Liebliche, die Ehrwürdige, die von Kāma verehrt wird und der Fisch und Fleisch sehr schmecken.
24. Ich opfere Dhūmāvatī, die sehr erfreut ist über *yoga* und Opferfeuer (*yajña*), die von Yoginīs bedient wird, die Ruhm verleiht und Früchte für das Opferfeuer gibt.
25. Ich verehre Dhūmāvatī, deren Fußpaar von Rāma zu verehren ist, die die Zerstörerin von Rāvaṇa ist, die die Frau Rameśas ist, die Verehrungswürdige.
26. Ich verehre Dhūmāvatī, die in hunderttausend Spielen und Künsten sichtbar ist, deren Fußlotusse von den Menschen zu verehren sind, die Niederhängende, die reich an Samenbehältern ist.
27. Ich verehre Dhūmāvatī, deren Fußlotusse als Kraniche zu verehren sind, die die Kranich-Meditation überaus schätzt[236], (ich verehre sie als) Bālā[237], vor der Kṛṣṇa meditieren soll.
28. Ich verehre Dhūmāvatī, die Reine, die Begleiterin Śivas, die treue Ehefrau Śivas, die Schwierigkeiten beseitigt und die Feinde vernichtet.
29. Ich diene Dhūmāvatī, der Milden (Saumyā), die die Feinde des Sechsgesichtigen zerstört, die die Gestalt Ṣoḍaśīs hat und die sechs Arten von Geschmack genießt.
30. Ich diene Dhūmāvatī, deren Fußlotusse von den Göttern verehrt werden, die den Göttern Wohlergehen gewährt und die von einer Schar schöner Frauen zu bedienen ist.
31. Ich diene Dhūmāvatī, der Mutter Gaṇeśas, der Fähigen, die sich an Vergnügen und Tanz erfreut und die die Horden der Feinde zerstört.
32. Ich diene Dhūmāvatī, die ihren Wohnort am Ufer des Milchozeans hat, die sich am Milchtrinken erfreut und deren Fußlotusse vom Mond zu verehren sind.
33. Durch die Namen der Gegenlaute usw. der vierunddreißig Laute ist diese heilbringende Herzhymne der Dhūmāvatī gemacht.[238]
34. Wer diese reine, das Übel zerstörende Hymne rezitiert, der erlangt die höchste magische Kraft (*siddhi*) durch die Gnade Dhūmāvatīs.
35. Was auch immer ein Mensch, der diese Verse mit höchster Konzentration rezitiert, wünscht, das alles erlangt er. Ich spreche die reine Wahrheit.
Hiermit ist das *Dhūmāvatīhṛdaya* beendet. So heißt es im zehnten *taraṅga* im *Dhūmāvatītantra*, im *Madhyakhaṇḍa*, im *Śrīmantramahārṇava*.

[236] Diese Anspielungen auf eine mit Kranichen in Verbindung stehende Verehrung der Göttin sind möglicherweise Bezüge auf eine andere individuelle Mahāvidyā, auf Bagalāmukhī. Dies würde sich inhaltlich in den Verlauf dieses *hṛdaya* einreihen: Zuvor wurde Dhūmāvatī hier namentlich als Chinnamastā, als Tārā, bereits als Bagalā und als Bhuvaneśī bezeichnet und es folgen weiter Bālā und Ṣoḍaśī.
[237] Eine Form der Tripurasundarī.
[238] Diese Aussage bezieht sich auf die formale, onomatopoetische Gestaltung dieses *hṛdayastotra*. Die einzelnen Begriffe (Wörter oder Komposita) der auch im Text nummerierten *ślokas* beginnen jeweils mit den Buchstaben des Alphabets in im Wesentlichen fortlaufender Reihenfolge. Trotz einiger, inhaltlich begründeter, Abweichungen – in einigen *ślokas* beginnen Wortglieder teilweise auch mit anderen als dem gerade dominierenden Buchstaben und auch die Abfolge des Alphabets wird mitunter nicht korrekt eingehalten – ist diese Struktur klar erkennbar.

Eine Analyse und Diskussion des Kapitels *Dhūmāvatītantra* in sowohl *Mantramahārṇava* als auch *Śāktapramoda* lassen deutlich erkennen, dass die hier am Ende des 19. Jh. erstmalig erscheinenden, in beiden Werken identischen *stotra* und *hṛdaya* sowohl in ihrer formalen Gestaltung als auch im Inhalt wesentliche Übereinstimmungen zeigen. Auffällig ist die im Zusammenhang mit Dhūmāvatī nur hier vorkommende und auch in anderen Kontexten sehr seltene kompositorische Anlage des *hṛdaya*. Die einzelnen Begriffe (Wörter oder Komposita) der *ślokas* beginnen jeweils mit den fortlaufenden Buchstaben des Alphabets. Diese Struktur ist offenkundig, obwohl einige Abweichungen erscheinen. So wird der Abfolge des Alphabets nicht in jedem Fall exakt gefolgt, und nachvollziehbar aus inhaltlichen Gründen beginnen Wortglieder in einigen *ślokas* mitunter auch mit anderen als mit dem hier zu behandelnden Buchstaben. Das *hṛdaya* nutzt alle Buchstaben des Alphabets und verweist in seinem Text, zum Abschluss der Verse, auf diese ungewöhnliche Struktur.

Ein weiteres Kuriosum in der kompositorischen Gestaltung ist die teilweise onomatopoetische Struktur von sowohl *stotra* als auch *hṛdaya*. Beide nutzen in jeweils mehreren *ślokas* lautmalerische Begriffe, um vor allem von der Göttin hervorgebrachte Geräusche oder von ihr bevorzugte Geräusche zu versinnbildlichen. Das *stotra* der Dhūmāvatī beispielsweise beschreibt die Göttin als *kahahakahakahā* oder *ṭakaṭakita* Lachende und als *jhajhamajhamajhamā* Murmelnde, das *hṛdaya* berichtet von der Vorliebe der Göttin für das laute Geräusch *ṭhaṃṭhaṃṭhaṃṭhaṃ* usw. Diese alliterationsartigen Zusammenfügungen von Silben ergeben Lautformationen, die das unkonventionelle und auch hemmungslose, ungezügelte Wesen und Handeln der Göttin besonders plastisch beschreiben.

Hier zeigt sich bereits, dass auch die inhaltlichen Aussagen von *stotra* und *hṛdaya* Übereinstimmungen aufweisen. Doch auch der *kavaca* ist hier einzurechnen. Wie bereits mehrfach erwähnt, ermöglichen die im Vergleich zu den typischen tantrischen Ritualangaben umfangreichen und poetisch gestalteten Verszusammenstellungen auch durch ihren strukturellen Aufbau erstmals eine ausführliche Ausgestaltung und Formulierung der Repräsentationen der Göttin. In diesen wird zum Einen erwartungsgemäß die tantrische Repräsentation der Göttin ausführlich dargestellt. So wird beispielsweise im *stotra* formuliert:

> *„samgrāme hetikṛttaiḥ sarudhiradaśanairyadhaṭānām śirobhirmālāmābaddhvā mūrdhni dhvajavitatabhūjā tvam śmaśāne praviṣṭā ||*
> *dṛṣṭā bhūtaprabhūtaiḥ pṛthutarajaghanābaddhanāgendrakāñcī śūlāgravyagrahastā madhurudhirasadātāmranetrī niśāyām ||*
> *daṃṣṭrāraudre mukhe`smīṃstava viśati jagaddevi sarva kṣaṇārddhāt saṃsārasyāmtakāle nararudhiravaśāsamplave dhūmadhūmre ||*
> *kālī kāpālikī sā śavaśayanaratā yoginī yogamudrā raktā ṛddhiḥ sabhāsthā maraṇabhayaharā tvam śivā chaṇḍāghaṇṭā ||*[239]
>
> „Du hast den Leichenplatz mit empor gestrecktem Banner im Arm betreten, nachdem Du eine Girlande aus Kriegerköpfen auf Dein Haupt gebunden hast, die im Kampf mit Schwertern abgeschnitten wurden und deren Zähne blutig sind. Du wurdest in der Nacht von vielen

[239] *Stotra*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Verse 7 und 8.

Bhutas gesehen als eine, die sich den Gürtel des Elefantenkönigs um die überaus breite Hüfte gebunden hat, die die Spitze einer Lanze in der Hand hält, deren Augen stets rot sind vom süßen Blut.
In Deinen durch Reißzähne schrecklichen Mund, in dem das Blut der Männer und Frauen zusammenfließt, der dunkel wie Rauch ist, geht die ganze Welt in der Hälfte eines Augenblicks ein, Göttin, am Ende eines *saṃsāra* – Kālī, Kāpālikā, Sich am Liegen auf Leichen Erfreuende, Yoginī, sich in der Yoga-Haltung Befindliche, Liebliche, Ṛddhi, die in einer Versammlung Sitzende, die die Furcht vor dem Tod Nehmende, Freundliche (Śivā), Chaṇḍaghaṇṭā"[240]

Auch der *kavaca* gibt deutliche Verweise auf eine Visualisierung der Göttin, wie sie bereits aus vorhergehenden tantrischen Quellen bekannt ist. Offenbar werden hier Angaben aus dem *Phetkāriṇītantra* genutzt:

"pravṛddharomā tu bhṛśankuṭilā kuṭilekṣaṇā |
kṣutpipāsārddhitā devī bhayadā kalahapriyā ||
sarvāṇgam pātu me devī sarvaśatruvināśinī | "[241]

"Sie hat lange Körperhaare, ist sehr hinterhältig und hat verwinkelte Augen. Die von Hunger und Durst gepeinigte Göttin ist furchtbringend und liebt Streit.
Möge die Göttin, die die Zerstörerin aller Feinde ist, alle meine Glieder beschützen."[242]

Das *hṛdaya* bildet hier keine Ausnahme:

"ghūrṇā ghūrṇakarā ghorā ghūrṇatākṣī ghanasvanā |
ghātinī ghātakānām̐ yā dhūmāvatīm bhajāmi tām || "[243]

„Sie bewegt sich hin und her, ihre Hände zittern und sie ist schreckeneinflößend. Ihre Augen rollen hin und her und sie macht donnernde Laute, sie ist die Zerstörerin der Zerstörer: Diese Dhūmāvatī verehre ich."[244]

Daneben verweisen noch sehr viele Aussagen in allen Verszusammenstellungen auf den tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs. Zum Beispiel kaut sie Knochenstücke, lacht ein schreckliches Lachen, lacht schrecklich unter Pretas, hat eine rauchige Form, sieht aus wie eine Wolke aus Rauch, ist angseinflössend wie eine schwellende Wolkenmasse, wird von einer Schar Ḍākinīs begleitet, soll von einer Schar Phetkārīs gepriesen werden und so weiter.

Neben dieser ausführlichen Beschreibung einer offenbar tantrischen Repräsentation ist zum Anderen jedoch die Gleichsetzung Dhūmāvatīs mit Durgā wiederkehrend und augenfällig; sie wird unmittelbar und nahtlos hergestellt neben der Beschreibung sehr

---

[240] *Stotra*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Verse 7 und 8, übersetzt von der Autorin.
[241] *Kavaca*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 8 und 9.
[242] *Kavaca*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 8 und 9, übersetzt von der Autorin.
[243] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 5.
[244] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 5, übersetzt von der Autorin.

individueller und eindeutig aus dem tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs stammender Merkmale. Eine Gleichsetzung Dhūmāvatīs mit Durgā wird durch drei Methoden erreicht:

1. Erstens wird Dhūmāvatī mit Namen versehen, die auch verbreitet als Beinamen der Durgā gebraucht werden: Devadevī, Caṇḍikā, Bhadrakālī, Chaṇḍaghaṇṭā und einige andere mehr.
2. Zweitens wird Dhūmāvatī speziell mit Durgā als Dämonentöterin verbunden – Dhūmāvatī werden hier die wichtigsten mythologischen Taten der Durgā überhaupt, die Besiegung von namhaften Asuras, zugeordnet. Dhūmāvatī erschien dem *hṛdaya* zufolge beispielsweise am Beginn der Schöpfung als Kālikā, tötete Madhu und Kaiṭabha und vernichtet am Ende der Schöpfung alle drei Welten. Von den Göttern gebeten wurde sie als Zerstörerin der Asuras geboren. Sie ist die Vernichterin von Andhaka und von Caṇḍa und Muṇḍa und die Zerstörerin der niederträchtigen Rakṣas. Im *stotra* trägt die Göttin einen Kranz aus Köpfen der Daityas. Die Tötung der hier namentlich genannten Asuras ist in der Mythologie eindeutig Durgā zugewiesen.
3. Eine unmittelbare Identifizierung Dhūmāvatīs mit Durgā erfolgt durch die dritte Methode. Dhūmāvatī wird dabei namentlich als Durgā bezeichnet. Das *hṛdaya* formuliert: Ich verehre Dhūmāvatī als Göttin in der Gestalt Durgās, die die bösartigen Dānavas spaltet und die vernichtet, was Götter und Daityas geschaffen haben.

Diese deutlichen Gleichsetzungen Dhūmāvatīs mit Durgā lassen am Ende des 19. Jh. ausgeprägte Vereinheitlichungsversuche erkennen. Im Gegensatz zu allen früheren Quellen, die seit der Ersterwähnung Dhūmāvatīs auf ihre tantrische Repräsentation und die tantrischen Ritualvorschriften beschränkt blieben, wird die Göttin nun auch in eine umfassende Śākta-Theologie eingebettet. Diese Tendenz, aus verschiedenen Gründen marginale Göttinnen – Dorfgöttinnen oder, wie im Falle Dhūmāvatīs, auch tantrische elitäre Göttinnen – in direkten Bezug mit der Großen Göttin des Hinduismus – zumeist als Durgā oder Mahādevī, seltener als Pārvatī personifiziert – zu setzten und letztlich mit dieser zu identifizieren, ist im Hinduismus seit dem Aufstieg Durgās im 6. Jh. weit verbreitet. Sie hat letztlich eine ‚Saumyaisierung' der in ihren ursprünglichen Konzepten zumeist unabhängigen und wilden Göttinnen zur Folge. Dhūmāvatī wurde generell und auch im Vergleich zu anderen Mahāvidyās, sehr wahrscheinlich wegen der geringen Bedeutung der Göttin und wegen ihres ausgeprägten individuellen tantrischen Hintergrunds, erst sehr spät mit diesen Tendenzen konfrontiert. Erst am Ende des 19. Jh. wird das Bestreben, Dhūmāvatī als Erscheinungsform der Durgā zu präsentieren, schriftlich fassbar. Für bedeutendere Individualgöttinnen der Mahāvidyās, zum Beispiel für Bhuvaneśvarī, Tripurasundarī oder Bhairavī, lässt sich eine solche Entwicklung bereits erheblich eher belegen.

In Zusammenhang mit diesen Tendenzen ist auch die Gleichsetzung Dhūmāvatīs mit Pārvatī zu sehen. Dhūmāvatī wird im *stotra* beispielsweise als Śivā und im *hṛdaya* als Begleiterin Śivas, treue Ehefrau Śivas, Mutter Gaṇeśas, vom Ehemann Pārvatīs zu Verehrende oder auf den Gipfeln der Berge Wohnende bezeichnet. Zudem wird Dhūmāvatī

selbst in die Religions- und Schrifttradition des nichttantrischen Hinduismus eingebettet, gänzlich ohne dass ein Bezug zu einer bestimmten Göttin gezogen wird. Wieder das *hṛdaya* nennt Dhūmāvatī von den Gītā- und Veda-Kennern Beschriebene.

Zu betonen ist, dass diese Versuche der Einbettung Dhūmāvatīs in einen nichttantrischen Rahmen, in die Mythologie und Theologie der Großen Göttin des Hinduismus, sowohl in *stotra* als auch in *hṛdaya* unmittelbar neben der Darstellung der Göttin als tantrisch, furchteinflößend, unberechenbar und blutdürstig unternommen werden. In beiden Hymnen erscheinen während des gesamten Textverlaufes Gleichsetzungen mit Durgā oder Verweise auf deren mythologisches Handeln und Ausführungen des eigenständigen tantrischen Charakters Dhūmāvatīs alternierend. Beide Repräsentationen sind ineinander verwoben, ohne dass Absetzungen oder gar Trennungen gezogen werden. Dieses enge Nebeneinander wird besonders deutlich, wenn in ein *śloka* beide Konzepte aufgenommen wurden. Das *hṛdaya* beispielsweise formuliert:

> *"jātā yā yācitā devairasurāṇām vighātininī |*
> *jalpamtī bahu garjantī bhaje tām dhūmrarūpiṇīm ||"*[245]

> „Von den Göttern gebeten wurde sie als Zerstörerin der Asuras geboren. Ich verehre diese Rauchgestaltige, die murmelt und laut brüllt."[246]

Neben dem deutlichen Verweis auf die Durgā-Mythologie, auf die zum Zweck der Dämonenbekämpfung von den Göttern herbeigeführte Geburt der Göttin, erscheint ein ebenso deutlicher Verweis auf den ursprünglichen, tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs als Rauchgestaltige, die zudem unkonventionelle Laute macht. Ebenso beschreibt das *hṛdaya*:

> *„dhvāmtākārāmdhakadhvamsam muktadhammilladhāriṇīm |*
> *dhūmadhārāprabhām dhīrām bhaje dhūmāvatīmaham ||"*[247]

> „Ich verehre Dhūmāvatī, die Andhaka, dessen Gestalt die Finsternis ist, vernichtet hat, deren Haardutt aufgelöst ist und die wie ein Regen von Rauch aussieht, die Weise."[248]

Neben der Gleichsetzung mit Durgā als Vernichterin des Andhaka werden ikonographische Merkmale Dhūmāvatīs aus ihrem tantrischen Visualisierung angegeben: ihr gelöstes, geöffnetes Haar und ihre enge individuelle Beziehung zum Rauch.

Auch die im Text erscheinenden Verbindungen Dhūmāvatīs mit verschiedenen Gruppierungen von Göttinnen, die in der Mythologie häufig und typischerweise Durgā auf dem Schlachtfeld im Kampf gegen Dämonen begleiten, schlagen eine inhaltliche Brücke zwischen der Gleichsetzung mit Durgā und dem individuellen tantrischen Wesen Dhūmāvatīs, welches die unkontrollierbaren, blutdürstigen Aspekte der Göttin betont. Das *stotra* bezeichnet *Dhūmāvatī* als Yoginī und das *hṛdaya* als die, die von der Schar der

---

[245] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 8.
[246] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 8, übersetzt von der Autorin.
[247] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 17.
[248] *Hṛdaya*, *Dhūmāvatītantra* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, Vers 17, übersetzt von der Autorin.

Phetkārīs zu verehren ist, und als die, die von einer Schar Ḍākinīs geschmückt wird und die durch Speisen für Ḍākinīs zufrieden gestellt wird. Alle diese Gruppierungen von weiblichen göttlichen Wesen charakterisiert, dass sie in der Mythologie als unkontrolliert vernichtend und leicht in Blutrausch zu versetzen gelten. Indem Dhūmāvatī in einen engen Bezug zu diesen Göttinnen gesetzt wird, werden gleichzeitig die mythologische Verbindung zu Durgā und der ursprüngliche, unabhängige und unkontrollierbare Charakter aus dem tantrischen Hintergrund betont.

Dhūmāvatī wird im *hṛdaya* des *Mantramahārṇava* und des *Śāktapramoda* jedoch nicht nur mit Durgā, Pārvatī oder verschiedenen Gruppen von blutdürstigen göttlichen Wesen verbunden. Am ehesten am tantrischen Hintergrund der Göttin als Mahāvidyā orientiert sich ihre Gleichsetzung mit anderen individuellen Mahāvidyās. Dhūmāvatī wird hier namentlich mit Chinnamastā, Tārā, Bagalā, Bālā, Bhuvaneśī und Ṣoḍaśī verbunden. Das *hṛdaya* bezeichnet die Göttin als Tārā und als Bālā – hier ist sehr wahrscheinlich eine bekannte Form der Tripurasundarī gemeint, Bālātripurasundarī, als eine, deren Hals durchschnitten ist und die die Form von Chinnamastā hat, als die Gestalt Bagalās, Bhuvaneśīs und Ṣoḍaśīs habend und namentlich als Vidyā. Solche Vereinheitlichungen innerhalb der Gruppierung der Daśamahāvidyās sind weder ungewöhnlich noch unerwartet. Auch sie werden im Zusammenhang mit Dhūmāvatī jedoch hier, in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, zuerst formuliert.

Im Vergleich von *stotra* und *hṛdaya* wird weiterhin erkennbar, dass sich das *stotra* etwas enger an der tantrischen Repräsentation der Göttin orientiert als das *hṛdaya*. Die hier auch enthaltenen Verweise auf Durgā und auf deren Funktion als Dämonentöterin sind seltener; sie prägen etwa ein Drittel des *Stotra*-Inhalts. Im Gegensatz dazu erscheinen im *hṛdaya* mehr Gleichsetzungen Dhūmāvatīs mit Durgā und Pārvatī. In zehn *ślokas* des *hṛdaya* wird Bezug auf eine dieser beiden *devīs* genommen. Jedoch wird auch hier der tantrischen Repräsentation der Göttin viel Raum eingeräumt: Genau die Hälfte der *ślokas* – siebzehn – beschreibt die Göttin ausschließlich gemäß ihrem tantrischen Hintergrund. Sieben *ślokas* stellen zudem eine Verbindung zu anderen Mahāvidyās als Dhūmāvatī her. Erheblich dichter am tantrischen Konzept als *stotra* und *hṛdaya* bewegt sich der Inhalt des ebenfalls in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* zuerst formulierten *kavaca*. Es bettet Begriffe der *dhyānamantras* der Göttin aus den bekannten tantrischen Quellen in einen rituellen Kontext ein. Das *kavaca* gehört formal zu den Ritualvorschriften und legt als solches per se sehr viel stärker tantrische Merkmale und Eigenschaften der Göttin dar.

Die Kapitel *Dhūmāvatītantra* sowohl des *Mantramahārṇava* als auch des *Śāktapramoda* präsentieren neben bereits aus vorhergehenden Quellen bekannten Informationen zum tantrischen Ritual erstmals auch ausführliche in poetischer Versform verfasste Hymen, die neben der tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs auch eine Einbettung der Göttin in die Durgā-Mythologie und -Theologie zum Inhalt haben. Namentlich *stotra* und *hṛdaya* sind vor allem deshalb für die religionshistorische Entwicklung der Repräsentation Dhūmāvatīs bedeutsam, weil die Göttin in ihnen wiederholt mit Durgā und mitunter mit Pārvatī

gleichgesetzt wird und weil der Göttin wichtige mythologische Heldentaten der Durgā zugewiesen werden. Wie andere ursprünglich mit eigenständigem Konzept und eigenständiger Mythologie ausgestattete *devīs* des Hinduismus wird Dhūmāvatī dabei vor allem mit den dämonentötenden Unternehmungen Durgās verbunden. Auch die in allen vorherigen Quellen konsistent als tantrisch, elitär, furchteinflößend und grauenvoll dargestellte Dhūmāvatī unterliegt ab dem Ende des 19. Jh. also Vereinheitlichungsversuchen, wie sie für die Entwicklung sehr vieler Göttinnen im Hinduismus typisch und vielfach zu belegen sind. Dhūmāvatī erhält durch die Identifizierung mit der großmütigen, zum Wohle der Welt und der Menschen wirkenden Durgā eine völlig andere, in vielen Punkten gegensätzliche inhaltlich-charakterliche Ausformung als in ihrem tantrischen Konzept. Zwar blieb auch letzteres weiter erhalten: Auch tantrisches Ritual, tantrische Visualisierung, tantrischer Charakter und eine damit grundsätzlich tantrische Repräsentation der Göttin werden in beiden Quellen ausführlich dargestellt. Dennoch wurde in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* ein Prozess eingeleitet, der die grundsätzliche Repräsentation der Göttin radikal verändert zeigt.

Die hier präsentierte Transformation Dhūmāvatīs in den Quellen von einer ausschließlich tantrischen Göttin hin zu einer Göttin, der neben einem individuellen tantrischen Charakter gleichrangig auch eine wohltätige, auf purāṇischen Śākta-Vorstellungen basierende Disposition zugeordnet wird, zeigt deutliche Parallelen zur Interpretation der Göttin in ihrem Tempel in Benares. Namentlich das Kapitel *Dhūmāvatītantra* des *Śāktapramoda* – anders als der *Mantramahārṇava*, der als Schriftquelle keine unmittelbare Rolle für das Geschehen im Tempel spielt – eröffnete Transformationsprozesse in der Entwicklung Dhūmāvatīs, welche ihre Repräsentation auch im Tempel Dhūpcaṇḍī gegenwärtig prägen.

2. 2. 3. Kompilationen des 20. und 21. Jh.

Dhūmāvatī wird wiederholt auch in modernen Quellen dargestellt. Alle diese Texte folgen einer langen Tradition im Hinduismus, Gottheiten zumeist in sehr ähnlicher formaler Darstellung in Kompilationen zusammenzuschließen.[249] Auch Kompilationen von tantrischen Gottheiten sind bereits seit dem Mittelalter verfasst worden. Die Auswahl der Gottheiten folgt dabei unterschiedlichen Kriterien. Oft werden jedoch in ihren Funktionen und beziehungsweise oder in ihrem Charakter ähnliche Gottheiten oder Gottheiten, die ohnehin bereits als zusammengehörig verstanden werden, zusammengefasst. Dies trifft besonders auf Gruppierungen von Gottheiten zu. Dass in der Moderne also mehrere Kompilationen zur im 20. Jh. fest als solcher etablierten Gruppierung der Daśamahāvidyās entstanden und weiter entstehen, ist wenig verwunderlich. Tatsächlich erscheint Dhūmāvatī in den Quellen vom Beginn des 20. Jh. an fast ausschließlich in solchen Werken, die alle zehn Individualgöttinnen beschreiben. Bei deren Darstellung steht immer das spezifische tantrische Ritual im Vordergrund, aber vor allem durch die darin zwingend enthaltenen *dhyānamantras* werden auch Informationen zu Charakter und Ikonographie der einzelnen Göttinnen transportiert. Die formale Anlage aller dieser modernen Kompilationen folgt einem übereinstimmenden Muster. Die *devīs* werden immer getrennt voneinander dargestellt; jeder ist ein eigenes Kapitel gewidmet. In fast allen Werken sind Abbildungen der zehn Göttinnen enthalten. Häufig fehlen einleitende Abschnitte oder Informationen zur Gruppierung der Daśamahāvidyās, und das Werk beginnt unmittelbar mit der Darstellung der ersten Göttin, Kālī. Auch der Aufbau der Kapitel zu den zehn Individualgöttinnen folgt einer standardisierten Struktur. Diese ergibt sich per se aus den Ritualvorgaben, die notwendigerweise ein Minimum an feststehenden Elementen beinhalten. Dazu gehören neben dem *bījamantra* Angaben zu dessen Gebrauch, die zumeist als *viniyoga* oder *prayoga* bezeichnet werden. Sie geben Auskunft über die einzelnen Schritte des Rituals, unter anderem über die *nyāsas*. Zumeist ein, teilweise auch zwei *dhyānamantras* erscheinen ebenfalls immer. Sie beschreiben vorrangig Eigenschaften und Visualisierung der betreffenden Gottheit zur mentalen Reflexion und Meditation in Kurzfassung.

In den umfangreichsten Darstellungen werden diese Angaben zusätzlich durch *kavaca*, *stotra*, *śatanāmastotra*, *sahasranāmastotra* und *hṛdaya* vervollständigt. In *kavaca*, *stotra* und *hṛdaya* wird die jeweilige Göttin in poetischer Form beschrieben; neben ihrer äußeren Erscheinung werden vor allem ihre Verhaltensweisen, Gewohnheiten, Vorlieben und Abneigungen beleuchtet. *Śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra* sind Sammlungen von Namen, die ebenfalls zum Teil auf Eigenschaften der Göttin eingehen. Im Falle Dhūmāvatīs entstammen die ausgedehnte poetische Formulierung von *kavaca*, *stotra* und *hṛdaya* und vor allem die Zusammenstellung von *nāmastotras* keiner mittelalterlichen tantrischen Überlieferung. Sie alle sind in den mittelalterlichen tantrischen Quellen der Göttin unbekannt. Sie entstanden in Anlehnung an Traditionen anderer, zuerst nichttantrischer Göttinnen.

---

[249] Zusammenfassend zur Präsentation der Göttin in modernen Quellen vgl. Zeiler (2011, 164-170).

Nāmastotras für diese sind bereits ab der epischen Literatur nachweisbar.[250] Sie wurden dann vor allem in den Purāṇas prominent und erhielten von dort schrittweise Eingang auch in die tantrische Literatur. Einige verbreitete, auch in der tantrischen Tradition erscheinende Göttinnen wie beispielsweise Lalitā wurden schon früh mit *nāmastotras* versehen.[251] Im Gegensatz dazu erreichte diese Entwicklung die eher unbekannte, wenig einflussreiche Dhūmāvatī erst sehr spät. Wie bereits diskutiert wurde, sind *kavaca*, *stotra*, *hṛdaya*, *śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra* zuerst im späten 19. Jh. nachweisbar.

Die Inhalte der modernen Kompilationen zu Dhūmāvatī bleiben ohne erhebliche Abweichungen voneinander. Dies ist folgerichtig, denn sie sind in fast jedem Fall Übertragungen aus einer Quelle oder mehreren älteren Quellen zur Göttin.[252] Zumeist fehlen dabei jegliche Verweise auf die genutzten Werke. Typisch für solche moderne Kompendien von Gottheiten – nicht nur zu Dhūmāvatī – wie die hier diskutierten ist der alternierende Gebrauch von Sanskrit und Hindī. Auch dies ergibt sich schlüssig aus ihrer inhaltlichen Anlage. Alle Ritualvorschriften im engeren Sinne werden natürlich in Sanskrit belassen. Aber auch die poetischen, Eigenschaften und Merkmale der Göttin transportierenden Verse von *stotras*, *kavaca* und *hṛdaya* erscheinen in diesen für Hindī-Leser zusammengestellten Werken ausschließlich in Sanskrit. Auf die einzelnen Ritualvorschriften folgen in der überwiegenden Anzahl aller Werke Anweisungen in Hindī, die nur teilweise tatsächliche Übersetzungen aus den zuvor angegebenen Passagen beinhalten. Oft übernehmen stattdessen sinngemäße Verbindungssätze in Hindī, die zwischen die einzelnen Vorschriften eingefügt werden, die Funktion von eigentlichen Übersetzungen. Im Gegensatz zu den Ritualvorschriften, deren Inhalte häufig zumindest in den Grundlagen erklärt und die für den Gebrauch fast ausnahmslos sehr knapp kommentiert werden, sind *stotras*, *kavaca* und *hṛdaya* in *keiner* der modernen Kompilationen zu Dhūmāvatī erklärt oder sogar übersetzt. Sie bleiben immer ohne jede Verdeutlichung oder Auslegung. Folgend sollen die aus verschiedenen Gründen wichtigsten Texte der Moderne zu Dhūmāvatī vorgestellt werden.[253] Dabei werden natürlich die bedeutendsten Werke für den Tempel Dhūpcaṇḍī berücksichtigt. Alle diese Werke behandeln die Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās und stellen Dhūmāvatī als deren Mitglied dar.

Die für den Tempel Dhūpcaṇḍī bedeutendste Quelle ist der Dhūmāvatī beschreibende Abschnitt des *Mantrasāgar* (91-93). Das Werk entstammt der Mitte des 20. Jh. und ist damit die älteste der hier dargestellten modernen Kompilationen. Die darin enthaltenen Angaben zu Dhūmāvatī sind sehr kurz, für die Vorstellungen zum Konzept der Göttin und für die

---

[250] Sowohl im *Rāmāyaṇa* als auch im *Mahābhārata* beispielsweise sind *sahasranāmastotras* für Sītā enthalten. Vgl. Joshi (1998, 3). Zur Entwicklung von *nāmastotras* bereits ab der vedischen Literatur vgl. Benard (2000, 51-55) und Joshi (1998, 1-3). Zu formalen Anlagekriterien von *sahasranāmastotras* vgl. Benard (2000, 55-58) und, am Beispiel des *sahasranāmastotras* für Lalitā, Rao (1991, 34-59). Ausführlich zur Literaturgattung der *stotras* generell vgl. Gonda (1977, 232-270).

[251] Das im Hinduismus sehr bekannte *sahasranāmastotra* für Lalitā entstammt wahrscheinlich dem 10. oder 11. Jh. und wurde in das *Brahmāṇḍapurāṇa* (43) aufgenommen. Für genaue Textreferenzen und für eine ausführliche Diskussion zur Datierung vgl. Joshi (1998, 13-19).

[252] Diese, so wurde zuvor in Kapitel 2. 2. 1. erörtert, stellen das Ritual der Göttin überwiegend einheitlich dar.

[253] Diese Auswahl berücksichtigt alle von mir nach intensiver, über mehrere Jahre andauender Suche ermittelten Publikationen.

Vermittlung dessen im Tempel Dhūpcaṇḍī jedoch von großer Bedeutung. *Mantra*, *dhyāna*, *stava* und *kavaca* der Dhūmāvatī wurden von den *pūjārīs* aus dieser Quelle gewählt, um in Steintafeln gemeißelt an der prominentesten Stelle im Tempel überhaupt – frontal am Sanktuarium der Göttin, unmittelbar zu beiden Seiten der Eingangstür – angebracht zu werden. Sie vermitteln den Tempelbesuchern als ihnen fortwährend begegnende und oft als einzig zugängliche Informationsquelle zur tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs die wesentlichen Eigenschaften und Merkmale der Göttin.[254] Wie alle der hier angeführten modernen Kompendien enthält der *Mantrasāgar* getrennte Abschnitte zu allen individuellen Mahāvidyās, die hier nicht mit Abbildungen versehen sind. Dhūmāvatī wird mit Abstand am kürzesten ausgeführt. Für sie sind im mit *Dhūmāvatī-Sādhanā*[255] überschriebenen Kapitel in dieser Reihenfolge und ebenso bezeichnet angegeben: *mantra*, *dhyāna*, *yantra*, *japa-homa*, *stava* und *kavaca*. Wie in den meisten Kompendien des 20. und 21. Jh. werden Sanskrit und Hindī alternierend gebraucht. Auch in diesem Werk folgen den kurzen Sanskritpassagen, namentlich *dhyāna*, *stava* und *kavaca*, ebenso kurze, lediglich überblicksartig übersetzende, Sinn wiedergebende Erklärungen in Hindī. Die mit *mantra*, *yantra* und *japa-homa* überschriebenen Abschnitte enthalten jeweils eine kurze Anweisung. Das *Dhūmāvatī-Sādhanā* überschriebene Kapitel des *Mantrasāgar* lautet in Übersetzung:

Dhūmāvatī-Mantra

"*Dhūm dhūm Dhūmāvatī svāhā*. Mit diesem *mantra* soll Gewogenmachen (*ārādhanā*), Verehrung (*pūjā*), Rezitation (*japa*) usw. für Dhūmāvatī ausgeführt werden."

Dhūmāvatī-Dhyāna

-- Der hier aufgeführte *dhyānamantra* entspricht dem in den Quellen weit verbreiteten des *Phetkāriṇītantra*.[256] Er wird sofort anschließend ins Hindī übersetzt. --

Dhūmāvatī Pūjā Kā Yantra

„Es gibt kein eigenständiges *yantra* für die Verehrung Dhūmāvatīs. Deshalb soll der Verehrer das *yantra* für die Verehrung Kālīs benutzen."

Dhūmāvatī Mantra Kā Japa-Homa

„Die rituelle Vorbereitung (*puraścaraṇa*) des *mantras* soll mit einhunderttausend *japa* erfolgen und dann soll mit einem Zehntel dessen mit *guruc*[257] Feueropferung (*homa*) erfolgen."

---

[254] Vgl. Kapitel 3. 3. 1. zu den Steintafeln, so zu ihrer Lage im Tempel und zum Hintergrund der Anbringung dort, und zu ihrer Bedeutung für die Vermittlung der (tantrischen) Repräsentation der Göttin im Tempel.

[255] Die hier und folgend angegebenen Bindestriche und Worttrennungen – beispielsweise *japa-homa* statt *japahoma* oder *japa homa* – sind ebenso in der für diese Übersetzung genutzten Ausgabe (Jyotiṣ Prakāśan, Vārāṇasī 1996) enthalten. In dieser Weise werden Bindestriche und Worttrennungen in allen weiter besprochenen Werken in diesem Kapitel den Textausgaben entsprechend angegeben – beispielsweise *Dhūmāvatī Mantra-Prayoga* statt *Dhūmāvatīmantraprayoga*.

[256] Zu Wortlaut und Übersetzung vgl. das vorangegangene Kapitel 2. 2. 2.

[257] *Menispermum glabrum*, eine um Baumstämme wachsende Schlingpflanze.

Dhūmāvatī-Stava

bhadrakālī mahākālī ḍamaruvādyakāriṇī |
sphāritanayanā caiva ṭakaṭankitahāsinī ||
dhūmāvatī jagatkartrī śūrpahastā tathaiva ca |
aṣṭanāmātmakam stotram yaḥ paṭhedbhaktisaṁyutaḥ ||
tasya sarvārthasiddhiḥ syātsatyam satyam hi pārvatī ||

„Freundliche Kālī, große Kālī, Trommelspielerin, die Augen weit geöffnet Habende und „*ṭakaṭankita*" Lachende, Dhūmāvatī, Weltenschöpferin und Reiswerfel Haltende – welcher Verehrer diese Hymne mit acht Namen rezitiert, dessen alle Wünsche werden erfüllt. Pārvatī, dies ist vollkommen wahr."
-- Die auch hier folgende Übersetzung ins Hindī ist wieder sehr kurz. Die Namen Bhadrakālī, Mahākālī, Dhūmāvatī und Jagatkartrī werden als Eigennamen belassen und nicht übersetzt oder kommentiert. --

Dhūmāvatī-Kavaca

dhūmāvatī mukham pātu dhūm dhūm svāhāsvarupiṇī |
lalāṭe vijayā pātu mālinī nityasundarī ||
kalyāṇī hṛdayam pātu hasrīm nābhideśake |
sarvāṅgam pātu deveśī niṣkalā bhagamālinī ||
sūpūṇyam kavacam divyam yaḥ paṭhedbhaktisaṁyutaḥ |
saubhāgyamatulam prāpya cāṁte devīpuram yayai ||

„Dhūmāvatī in der Form von *dhūm dhūm svāhā* beschütze mein Gesicht. Die Siegreiche, die eine Blumenkette Tragende und die ewig Schöne beschütze meine Stirn.[258] Die Segensreiche beschütze mein Herz und die Silben *ha*, *sa*, *rī* mögen meinen Nabel beschützen. Die Herrin der Götter, die Ungeteilte und die Freigebige, eine Blumenkette Tragende beschütze alle meine Glieder. Welcher Verehrer diese exzellente, göttliche Amuletthymne rezitiert, der erlangt unübertroffenes Wohlergehen und geht in die Welt der Göttin ein."
-- Auch diese Angaben sind ins Hindī übersetzt. Wieder sind die Eigennamen, wie Vijayā, Mālinī oder Nityasundarī, nicht übersetzt oder näher erklärt. --

Das Kapitel *Dhūmāvatī-Sādhanā* des *Mantrasāgar* gibt damit ein polymorphes Bild der Göttin wieder. Sowohl tantrisches als auch von purāṇischen Vorstellungen geprägtes Gedankengut wird hier ohne markierte Abgrenzungen vermengt. Der hier übernommene *dhyānamantra* der Göttin ist der mit Abstand bekannteste; er entstammt der tantrischen Literatur und vermittelt auf plastische Weise den unheilvollen, schreckenerregenden Charakter Dhūmāvatīs. Sie steht demnach weltlichem Begehren auch ihrer Verehrer eindeutig abgeneigt gegenüber. Auch die spärlichen Ritualangaben entstammen der tantrischen Tradition; sie sind jedoch unvollständig und würden allein deshalb als Vorlage für

[258] Vijayā, Mālinī und Nityasundarī sind verbreitete Beinamen der Durgā.

eine tatsächliche Ritualpraxis scheitern. Zudem sind sie teilweise fehlerhaft.[259] *Stava* und *kavaca* erscheinen in dieser Formulierung zuerst im *Mantrasāgar*. Sie greifen durchaus Elemente aus dem tantrischen Hintergrund der Göttin auf, aber Seite an Seite mit diesen gehen eindeutig nichttantrische Verweise auf die Große Göttin des Hinduismus einher. Im *stava* ist diese durch Kālī personifiziert und Dhūmāvatī wird mit ihr identifiziert. Im *kavaca* übernimmt diese Position die hier durch Beinamen wie Vijayā benannte Durgā und wieder wird eine Identifikation mit Dhūmāvatī hergestellt. Inhaltliche Verknüpfungen von tantrischen und nichttantrischen, śākta-hinduistischen und purāṇischen, Ideen wurden im *Mantrasāgar* also eindeutig gezogen. Außerdem ist eine deutliche Veränderung in der formalen Präsentation der Informationen zur Göttin im Vergleich zur mittelalterlichen tantrischen Literatur ersichtlich. Eine Zusammenfügung von wichtigen Merkmalen und Eigenschaften der Göttin in Versform charakterisiert bereits die tantrischen *dhyānamantras*. Daneben aber auch *stavas*, *kavacas* und, wie in der Darstellung der Kapitel *Dhūmāvatītantra* sowohl des *Mantramahārṇava* als auch des *Śāktapramoda* bereits ersichtlich wurde, auch *hṛdayas* und verschiedene *stotras* in poetischer Form für Dhūmāvatī zu verfassen, ist eine Neuerung der Moderne. Der *Mantrasāgar* ist damit ein typisches Beispiel für die knappe Präsentation Dhūmāvatīs in modernen Kompilationen. Die bemerkenswerte Kongruenz in den Darstellungen der mittelalterlichen tantrischen Quellen zur Göttin, in denen Informationen inhaltlich und formal zum großen Teil übereinstimmend wiedergegeben werden, wird in der Moderne gebrochen.

Zwei Kompendien der Moderne heben sich deutlich von den anderen durch ihren Umfang ab. Das mit etwa eintausendfünfhundert Seiten mit Abstand umfassendste Werk der Moderne zu den Mahāvidyās ist das 1999 erschienene *Daśamahāvidyātantramahāśāstra*.[260] Das *Dhūmāvatītantra* überschriebene Kapitel beinhaltet neununddreißig Seiten und ist in vier weitere Abschnitte unterteilt. In dieser Reihenfolge angeordnet sind diese ebenso benannt:

1. *Dhūmāvatī-Tatva*
2. *Dhūmāvatī Mantra-Prayoga*
3. *Dhūmāvatī Mantra-Prayoga--(2)*
4. *Śrī Dhūmāvatī Kavaca, Stotra Ādi*

Vor dem ersten Unterkapitel, das *Dhūmāvatītantra* eröffnend, sind eine Abbildung der Göttin mit dem in den Quellen weit verbreiteten *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra* und eine Abbildung ihres *yantras* enthalten.[261] Die einzelnen Abschnitte sind zumeist weiter unterteilt.

[259] Dies trifft zu auf die Aussage über ein fehlendes eigenständiges *yantra* der Göttin.

[260] Es ist eine Zusammenfassung der zuvor für die einzelnen Individualgöttinnen separat erschienenen Veröffentlichungen desselben Autors. Dieser verfasste von 1987 bis 1991 Abhandlungen für die individuellen Mahāvidyās. Teilweise wurden dabei zwei Göttinnen in einer Veröffentlichung zusammengefasst. *Bhairavī evam Dhūmāvatī Tantraśāstra* erschien 1988 zuerst. *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* beinhaltet keine Änderungen dieser ursprünglichen Abhandlung.

[261] Zu Wortlaut und Übersetzung des *dhyānamantras* vgl. Kapitel 2. 2. 2. Als Göttinnenabbildung ist ein Farbdruck der Photographie eines modernen Marmorreliefs enthalten, das Dhūmāvatī exakt gemäß den Angaben des *dhyānamantras* portraitiert: Sie trägt weiße (Witwen-)Kleidung und einen Reiswerfel. Sie ist

1. *Dhūmāvatī-Tatva* gibt auf nur drei Seiten eine kurze inhaltliche Einführung zum Charakter der Göttin. Hier wird erneut der *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra* angegeben, und die knappen Erklärungen stützen sich auf dessen Aussagen.

Der zweite Abschnitt, *Dhūmāvatī Mantra-Prayoga*, führt auf sieben Seiten an: *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa*, *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa*, *dhyāna*, *pīṭhapūjā*, *pūjāyantra*, *ṣaḍaṅgapūjā*, *puraścaraṇa*, *kāmyaprayoga* und *Dhūmāvatīgāyatrī*. Für die Angaben dieses Abschnitts werden keine Quellenverweise gegeben; sie korrespondieren aber fast vollständig mit denen des bereits zuvor übersetzten *Mantramahārṇava*. Die Abweichungen im *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* bestehen darin, dass hier nur ein *dhyānamantra* von zwei im *Mantramahārṇava* enthaltenen übernommen wurde – der aus der Quelle *Mantramahodadhi* – und dass eine *Dhūmāvatīgāyatrī* im *Mantramahārṇava* nicht erscheint. Der *mantra* wird hier angegeben mit: *Oṃ dhūmāvatyai ca vidmahe saṁhāriṇyai ca dhīmahi tanno dhūmā pracodayāt*. Er wird weder kommentiert noch übersetzt. Auch die Verfassung eines *gāyatrīmantras* für Dhūmāvatī entstand natürlich aus einer sehr viel älteren Tradition heraus, in Anlehnung an den vedischen *gāyatrīmantra*. Sicherlich soll damit, wie sehr wahrscheinlich auch durch das Verfassen von *kavaca*, *stotra*, *hṛdaya*, *śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra*, letztlich eine Einbettung Dhūmāvatīs in einen breiteren als den tantrischen Kontext erreicht werden. Eine *Dhūmāvatīgāyatrī* ist noch im ersten Text mit ausführlichen Neuerungen im Vergleich zur mittelalterlichen tantrischen Tradition der Göttin, im *Mantramahārṇava* aus dem späten 19. Jh., nicht enthalten. Sie erscheint erst in den Kompilationen des 20. Jh., dort aber in beiden umfangreichen Werken.[262] In keinem dieser Werke wird sie erläutert und es wird nicht auf ihren Hintergrund eingegangen.

Der dritte Abschnitt des *Daśamahāvidyātantramahāśāstra*, *Dhūmāvatī Mantra-Prayoga--(2)*, bezieht sich auch eigenen Angaben zufolge auf das *Phetkāriṇītantra* und gibt dessen Ritualvorschriften zur Göttin wieder. Er enthält auf vier Seiten *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa*, *ṣaḍaṅganyāsa*, *dhyāna*, *puraścaraṇa* und *kāmyaprayoga*.

Der mit zweiundzwanzig Seiten ausführlichste, vierte Abschnitt, *Śrī Dhūmāvatī Kavaca, Stotra Ādi*, ist erneut eine direkte Übernahme aus *Mantramahārṇava* beziehungsweise *Śāktapramoda*. Die Angaben – in dieser Reihenfolge und ebenso benannt *kavaca*, *stotra*, *Śrī Dhūmāvatyaṣṭottaraśatanāmastotra*, *Śrī Dhūmāvatīsahasranāmastotra* und *Śrī Dhūmāvatī Hṛdaya* – werden jedoch ohne Nennung einer Quelle aufgeführt. *Kavaca* und *sahasranāmastotra* sind mit den im *Mantramahārṇava* angegeben Belegen für diese versehen; beide entstammen demnach einem nicht mehr zu lokalisierenden Text *Bhairavībhairava Samvāda*.

Diese Kompilation ist ein weiteres typisches Beispiel für die Darstellung sowohl der Daśamahāvidyās als auch der Göttin Dhūmāvatī in der Moderne. Lediglich durch ihren außergewöhnlichen Umfang unterscheidet sie sich von anderen, sehr ähnlichen und inhaltlich häufig zu großen Teilen identischen Werken. Prinzipiell handelt es sich um eine

---

hager, hat ein verwittertes Gesicht und gelöstes, verwildertes Haar. Sie sitzt auf einem Wagen ohne Zugtiere, auf dessen Banner eine Krähe abgebildet ist. Auch in Illustrationen aus Benares selbst wird die Göttin so dargestellt. Vgl. beispielsweise Dīkṣit (1929, 103).

[262] Also auch in *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra* (2001, 355).

Zusammenfassung der wichtigsten Quellen zu den Individualgöttinnen. Da die schriftliche Überlieferung zu Dhūmāvatī nur einen begrenzten Umfang hat, beinhalten zumindest die beiden umfangreichen Werke der Moderne alle relevanten Informationen, die jemals zur Göttin schriftlich festgehalten wurden. Sie berücksichtigen sowohl mittelalterliche Quellen als auch relativ junge Entwicklungen – namentlich die neuen detaillierten *stotras*, *kavaca* und *hṛdaya* aus *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* des späten 19. Jh.

Grundsätzlich demselben formalen Muster folgend ist auch die zweite außergewöhnlich umfangreiche Kompilation zu den Mahāvidyās angelegt, *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra*. Die Publikation selbst wurde undatiert veröffentlicht; nach Auskünften von Verlag und Buchhändlern erschien sie 2001. Auf siebenhundertfünfzig Seiten sind hier wieder Kapitel für die zehn Individualgöttinnen zusammengefasst. Dhūmāvatī sind davon neunundzwanzig Seiten gewidmet. Dieses Kapitel ist hier in folgende Abschnitte unterteilt: *Dhūmāvatī Paricaya*, *Dhūmāvatī-Mantra Sādhanā*, *Phetkāriṇī Tantrānusāra Sādhanā*, *Dhūmāvatī Kavaca*, *Dhūmāvatī Hṛdaya*, *Dhūmāvatī Stotra*, *Dhūmāvatī Sahasranāma Stotra* und *Dhūmāvatī Śatanāma Stotra*. Es enthält fast vollständig dieselben Informationen wie das Dhūmāvatī-Kapitel des *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* – unter ihnen auch die Neuerungen des *Mantramahārṇava*, *kavaca*, *hṛdaya*, *stotra*, *sahasranāmastotra* und *śatanāmastotra*. Das Kapitel eröffnend sind im ersten Abschnitt mit nur zwei Seiten, *Dhūmāvatī Paricaya*, in der üblichen Weise der modernen Kompilationen eine Abbildung der Göttin, ihr *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra* und eine Zusammenfassung dessen Inhalts in Hindī enthalten.[263] Der folgende Abschnitt *Dhūmāvatī-Mantra Sādhanā* ist weiter unterteilt. Auf fünf Seiten sind angeführt: *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa*, *hṛdayādiṣaḍaṅganyāsa*, *dhyāna*, *pīṭha-pūjā*, *pūjā-yantra*, *āvaraṇa pūjā* mit *prathamāvaraṇa* und *dvitīyāvaraṇa*, *puraścaraṇa* und *kāmya-prayoga*. Teil dieser Ausführungen ist die Abbildung eines *yantras* der Göttin. Auch hier werden keine Quellenverweise gegeben und auch hier korrespondieren die Angaben mit denen des *Mantramahārṇava*. Wie im *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* wird der *dhyānamantra* aus dem *Mantramahodadhi* übernommen. Der aus dem *Phetkāriṇītantra* stammende *dhyānamantra* wurde hier bereits im eröffnenden ersten Abschnitt wiedergegeben. Der einzige Unterschied zwischen den jeweils zweiten Abschnitten der Dhūmāvatī-Kapitel in *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* und *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra* besteht in einer formalen Benennung: die im ersten Werk so benannte *ṣaḍaṅga-pūjā* wird im zweiten Werk als *āvaraṇa pūjā* bezeichnet. Die in diesem Abschnitt des *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra* noch fehlende *Dhūmāvatīgāyatrī* ist, so wird ersichtlich, in den folgenden, zweiten Abschnitt der Kompilation aufgenommen.

Dieser, *Phetkāriṇī Tantrānusāra Sādhanā*, bezieht sich bereits in seiner Überschrift auf die hier genutzte Quelle. Es werden auf drei Seiten angeführt: *mantra*, *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa*, *ṣaḍaṇganyāsa*, *dhyāna*, *puraścaraṇa*, *kāmya-prayoga* und

[263] Die Göttinnenabbildung ist hier eine moderne Skizze. Sie zeigt Dhūmāvatī wieder gemäß den Angaben des *dhyānamantras* mit unschattierter (weißer) (Witwen-)Kleidung und einem Reiswerfel. Sie ist schlank, groß gewachsen und hat gelöstes Haar. Sie sitzt auf einem Wagen ohne Zugtiere, der hier jedoch keine Krähe zeigt.

Dhūmāvatīgāyatrī. Diese Angaben stimmen vollständig mit denen des zweiten Abschnitts des *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* überein. Darauf folgend erscheint an dieser Stelle die ebenso benannte *Dhūmāvatī Gāyatrī*. Auch sie entspricht wörtlich der im *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* angegebenen. Ab hier folgen dieselben Angaben wie dort. *Kavaca*, *hṛdaya*, *stotra*, *sahasranāma stotra* und *śatanāma stotra* sind wie im *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* aus *Mantramahārṇava* respektive *Śāktapramoda* entnommen und werden wie dort ohne Nennung der Quelle angegeben. Wie dort auch werden *kavaca* und *sahasranāmastotra* aber mit dem im *Mantramahārṇava* angegebenen Beleg *Bhairavībhairava Samvāda* versehen. Nur in den beiden umfangreichsten Daśamahāvidyā-Kompilationen der Moderne erscheinen *kavaca*, *hṛdaya*, *stotra*, *sahasranāmastotra* und *śatanāmastotra*, die Neuerungen des *Mantramahārṇava* und des *Śāktapramoda*. Alle folgend dargestellten Werke des 20. und 21. Jh. beinhalten sie nicht.

Kürzere Abschnitte zu Dhūmāvatī jedoch sind außer in diesen zwei umfangreichen Kompilationen zu den Daśamahāvidyās auch in mehreren anderen, knapperen Werken der Moderne enthalten. Diese in Buchform veröffentlichten Werke variieren im Umfang ihrer Darstellungen zu den einzelnen Individualgöttinnen wenig. Keines der Kapitel zu Dhūmāvatī beinhaltet mehr als fünf Seiten. Diese Zusammenstellungen gründen zum Teil auf der Tradition der bislang diskutierten Kompilationen. Dennoch weichen sie in entscheidenden Punkten davon ab. Die sehr knappen Präsentationen vermitteln letztlich keine für die tantrische Tradition wesentlichen Informationen. Sie gehen weder auf die Ritualpraxis der einzelnen Göttinnen noch auf Details ihrer grundsätzlichen Repräsentation ein. Sie können in ihrem außerordentlich knappen Inhalt lediglich einen sehr groben Überblick über die wichtigsten Merkmale der individuellen Mahāvidyās geben. Selbst in diesen kurzen Zusammenstellungen ist jedoch immer ein *dhyānamantra* der Individualgöttinnen enthalten.

Eine der kürzesten Darstellungen, *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* von 2002, widmet jeder Individualgöttin drei Seiten. Zwei davon sind Abbildungen vorbehalten. Sowohl *yantra* als auch eine Farbabbildung jeder Göttin begleiten den einseitigen Prosatext zu ihrem Charakter, zu ihrem Hintergrund und zu ihrer Visualisierung. Für Dhūmāvatī wurde die bereits im *Daśamahāvidyātantramahāśāstra* enthaltene Abbildung eines Marmorreliefs gewählt. Sie wird wieder vom nicht übersetzten und unkommentierten *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra* begleitet. Der nur siebzehn Zeilen umfassende Text gibt die Ursprungsmythologie der *Prāṇatoṣiṇī* an, nach der Dhūmāvatī beim Verschlingen Śivas entstand. Die Verehrung der Göttin führe zum Schutz vor gefährlichen Gegnern. Ungewöhnlich ist, dass das Werk Jvālāmukhī im Distrikt Kāṅgṛa als Form der Dhūmāvatī bezeichnet.[264] Details zum Konzept Dhūmāvatīs fehlen hier ebenso wie Ritualangaben. Diese kürzeste Darstellung der Göttin weicht also in Inhalt und Form erheblich von sowohl den ursprünglichen, mittelalterlichen Quellen als auch den umfangreicheren Kompilationen der Moderne ab. Sie ist de facto nicht mehr als eine bebilderte unvollständige Einführung.

Etwas ausführlicher ist eine 1998 erschienene Kompilation desselben Autors angelegt, *Daśamahāvidyātantrasāra*. Hier sind zusätzlich einige einführende Seiten zur Gruppierung

---

[264] Vgl. *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* (o. J., ca. 2002, 39).

enthalten und auch die Informationen zu den Individualgöttinnen sind etwas umfangreicher. Dhūmāvatī wird auf fünf Seiten dargestellt. Neben denselben Abbildungen der Göttin wie in *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* und ihres *yantras* ist hier derselbe Prosatext zur Einführung enthalten. Daneben werden jedoch auch Kerninhalte ihres Rituals angegeben: *mantra*, *dhyānamantra*, *stotra* und *kavaca*. Sie alle werden ohne Verweise auf die jeweiligen Quellen angeführt. Der *dhyānamantra* entstammt dem *Phetkāriṇītantra*. Unmittelbar auf seine Originalfassung in Sanskrit folgt eine Übersetzung in Hindī. *Stotra* und *kavaca* wurden aus dem *Mantrasāgar* übernommen. Das *stotra* entspricht dem im *Mantrasāgar* so bezeichneten *stava*. Auch *stotra* und *kavaca* wurden ins Hindī übersetzt. Diese Angaben des *Daśamahāvidyātantrasāra* stimmen also im Wesentlichen mit denen des *Mantrasāgar* überein; nur die in letzterem auch enthaltene kurze Erklärung zu *japa-homa* fehlt.

Tantra Vidyā ke Rahasya von 1997 ähnelt dieser Anlage zu großen Teilen. Hier wird Dhūmāvatī auf vier Seiten präsentiert; eine davon wird gänzlich von einer Abbildung der Göttin eingenommen.[265] Das Kapitel *Dhūmāvatī Sādhanā* des *Tantra Vidyā ke Rahasya* (123-127) beginnt mit einer einseitigen Prosabeschreibung der Göttin in Hindī. Hier werden grundlegende ikonographische und charakterliche Merkmale, verschiedene Anlässe für ihre Verehrung und einige Details der Ritualpraxis angegeben. Die Beschreibung der Göttin folgt wie zu erwarten den Aussagen des *Phetkāriṇītantra*. Obwohl dieser Einführung zufolge ihre Verehrung für die Erfüllung jeden Begehrens unternommen werden kann, sind auch spezielle Anlässe dafür namentlich angegeben: um Armut und eigene Schulden bei anderen zu beenden, um Schulden von anderen erfolgreich eintreiben zu können, wenn allgemein von anderen Schaden zugefügt wird, wenn eigenes Eigentum unberechtigt in Beschlag genommen wird, bei Problemen in der Arbeit und mit dem Einkommen und bei Streit mit Freunden, Kollegen oder Familienmitgliedern. Dann werden einige Details der Ritualpraxis angeschlossen, die eine Vorwegnahme der folgenden Darstellungen in Sanskrit sind. Diese beginnen ebenso bezeichnet mit *viniyoga*, *ṛṣyādinyāsa*, *karanyāsa* und *hṛdayādinyāsa*. Diese Angaben entsprechen exakt der einführenden Passage des *Mantramahārṇava*; sie sind hier nicht übersetzt oder kommentiert. Anders der folgende *dhyānamantra*, der wieder ohne Angabe der Quelle dem *Phetkāriṇītantra* entnommen wurde. Er wird sofort anschließend ins Hindī übertragen. Es folgen, wieder ohne Nennung einer Quelle und ohne Übersetzung oder Erklärung, *mūlamantra* und *Dhūmāvatīkavaca*. Beide entstammen dem *Mantramahārṇava* beziehungsweise dem *Śāktapramoda*. Damit ist zusammenfassend festzustellen, dass alle im *Tantra Vidyā ke Rahasya* angegebenen Ritualvorschriften *Mantramahārṇava* respektive *Śāktapramoda* entnommen wurden.

Die kürzeste Quelle zu den Daśamahāvidyās überhaupt ist schlicht *Daśamahāvidyā* benannt und erschien 2001 (V. S. 2058) ohne Nennung eines Autors beim Verlag Gītāpres Gorakhpur. Sie widmet jeder Individualgöttin lediglich eine Seite, zeichnet sich aber durch zusätzliche ganzseitige Farbabbildungen aller zehn *devīs* aus. Dhūmāvatī wird typischerweise

---

[265] Es handelt sich hier um denselben schwarz-weißen Druck einer Skizze wie im *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra*. Zur Beschreibung der Darstellung vgl. oben.

auch hier gemäß den Angaben ihres *dhyānamantras* aus dem *Phetkāriṇītantra* abgebildet.[266] Die Beschreibung[267] führt kurz den mythologischen Ursprung der Göttin aus dem Verbrennungsrauch Satīs aus und gibt ihren Witwenstatus an. Dhūmāvatī wird hier ohne weitere Kommentare oder Erklärungen mit mehreren Göttinnen aus verschiedenen Texten gleichgesetzt: mit Nirṛti aus dem *Śatapathabrāhmaṇa*, generell mit Alakṣmī, mit Vābravī und Tāmasī aus der *Durgāsaptaśatī* und mit Sutarā aus dem *Ṛgveda*. Die Bezüge auf Göttinnen namens Vābravī, Tāmasī und Sutarā erscheinen hier einmalig in der Quellengeschichte. Die Verehrung Dhūmāvatīs wird empfohlen, um Unglück und Krankheit zu vertreiben, um Sieg im Kampf zu erlangen und um Gegner in den Wahnsinn zu treiben oder zu töten. Details für eine Ritualpraxis oder Verweise auf tantrische Quellen dafür werden in den insgesamt sehr kurzen Ausführungen nicht angegeben.

Zwei weitere Quellen widmen sich mehr als alle bislang dargestellten modernen Veröffentlichungen der Gruppe der Daśamahāvidyās. Ihre formale Anlage unterscheidet sich demzufolge auch von letzteren. *Daśamahāvidyāsiddhi*, ca. 2000 erschienen, räumt der Darstellung der Gruppe viel Platz ein. Etwa die Hälfte des Werkes ist einführenden Betrachtungen zum Hintergrund der Daśamahāvidyās, besonders zu ihrer Mythologie und zu ihrer Verehrung, vorbehalten. Die Mitglieder werden dabei unter anderem – wie schon in einigen mittelalterlichen Quellen – nach verschiedenen Kriterien klassifiziert. Beispielsweise wird die überlieferte Zuordnung zu den zehn *avatāras* des Viṣṇu angeführt, die Mitglieder werden nach *kulas* unterteilt[268] oder sie werden nach dem Grad ihres Potenzials von *ugra* beziehungsweise *saumya* klassifiziert. Die letzte Unterteilung beinhaltet drei Kategorien: Neben *ugra* und *saumya* wurde auch eine dritte Stufe, *saubhyogra*, eingerichtet. Dhūmāvatī wird hier als *ugra* klassifiziert.[269] Wie alle anderen Kompilationen der Moderne beinhaltet das Werk auch eigene Kapitel zu den individuellen Mahāvidyās. Dhūmāvatī wird auf vier Seiten besprochen, in denen eine kleine Abbildung des *yantras* der Göttin enthalten ist.[270] *Daśamahāvidyāsiddhi* (93-96) folgt der üblichen Komposition solcher Abschnitte: Beginnend auf eine Einführung in Hindī folgen Ritualvorschriften in Sanskrit.

Die einseitige Einführung beschreibt knapp Charakter, Ikonographie, Anlässe für die Verehrung dieser Göttin, ihren mythologischen Ursprung und Elemente der Ritualpraxis. Alle Angaben hier stimmen inhaltlich mit den wiederkehrenden Informationen überein. Dhūmāvatī wird als „*Mahā Ugra Śakti*"[271] und als Herrin über Unheil bezeichnet. Ihre Ikonographie wird gemäß den Aussagen des *dhyānamantras* des *Phetkāriṇītantra* dargestellt.

---

[266] Vgl. Abb. 1.

[267] *Daśamahāvidyā* (V. S. 2058, 15).

[268] Dhūmāvatī wird wie die meisten Mitglieder – sieben an der Zahl – dem *Śrī kula* zugeordnet. Nur Kālī, Tārā und Chinnamastā gehören demnach dem *Kālī kula* an. Vgl. *Daśamahāvidyāsiddhi* (o. J., 14f.).

[269] Vgl. *Daśamahāvidyāsiddhi* (o. J., 15). Zu den Göttinnen in der *Ugra*-Kategorie gehören demnach auch Kālī, Chinnamastā und Bagalā, zu den in der *Saubhyogra*-Kategorie Tārā und Tripurabhairavī und zu den in der *Saumya*-Kategorie Tripurasundarī, Bhuvaneśvarī, Mātaṅgī und Kamalā.

[270] Das Werk beinhaltet auch eine sehr kleine Abbildung der Göttin selbst – jedoch nicht in diesem Kapitel. In einer sehr knappen Einführung von wenigen Zeilen zu den einzelnen Mitgliedern der Gruppe ist in der *Daśamahāvidyāsiddhi* (18f.) auch jede Individualgöttin in einer Skizze abgebildet. Dhūmāvatī wird ohne erhebliche Abweichungen von der gängigen Form präsentiert. In schmuckloser (weißer) Kleidung sitzt sie mit gelöstem Haar auf einem Wagen ohne Zugtiere. Die Krähe als Begleiter fehlt hier.

[271] Vgl. *Daśamahāvidyāsiddhi* (o. J., 93).

Die Verehrung der Göttin soll wieder die Erfüllung jeden Begehrens bringen, aber auch bei besonderen Wünschen unternommen werden. Dazu gehören namentlich folgende Anliegen: die Zerstörung von Feinden und die Vertreibung von Krankheit, Schulden und Armut. An dieser Stelle wird die mythologische Ursprungsgeschichte der Dhūmāvatī aus der *Prāṇatoṣiṇī* wiedergegeben, nach der die Göttin ihren Ehemann Śiva aus übergroßem Hunger heraus zu verschlingen versucht und deshalb zur Witwe wird. Diese Geschichte der *Prāṇatoṣiṇī* wird nur hier aufgegriffen; sie erscheint nicht in anderen modernen Kompilationen zu den Daśamahāvidyās. Zuletzt erklärt die Einführung einige Details der Ritualpraxis, die folgend in Sanskrit angegeben werden. Diese sind benannt als *Viniyoga Mantra*, *Ṛṣyādinyāsa Mantra*, *Karanyāsa Mantra* und *Hṛdayādinyāsa Mantra*. Darauf folgen *Dhyāna Mantra* und *Mantra Sādhanā Hetu Mūla Mantra*. Der Komplex von *Viniyoga Mantra*, *Ṛṣyādinyāsa Mantra*, *Karanyāsa Mantra* und *Hṛdayādinyāsa Mantra* wird nicht übersetzt oder erklärt; er entstammt in Inhalt und Abfolge dem *Mantramahārṇava*. Als *dhyānamantra* wird der des *Phetkāriṇītantra* wiedergegeben; er wird sofort anschließend ins Hindī übersetzt.

Der letzte Abschnitt des Kapitels zu Dhūmāvatī aus der *Daśamahāvidyāsiddhi*, *Mantra Sādhanā Hetu Mūla Mantra* überschrieben, ist weiter unterteilt und gibt neben dem *mūlamantra* auch *Śrī Dhūmāvatī Yantra Sādhanā Viddhi* und *Śrī Dhūmāvatī Mālā-Mantra* an. Davon ist nur der *mūlamantra* tatsächlich der Göttin zuzuordnen. Die knappen Ausführungen in Hindī, die dem *mūlamantra* folgen, die ebenfalls knappen und vollständig in Hindī verfassten Angaben des *Śrī Dhūmāvatī Yantra Sādhanā Viddhi* und die sowohl Sanskrit als auch Hindī enthaltende Passage *Śrī Dhūmāvatī Mālā-Mantra* erscheinen einzig hier im Zusammenhang mit der Göttin. Es handelt sich um unspezifische, nicht auf eine Gottheit zu beschränkende und in ihrem Inhalt sehr populärhinduistisch geprägte Hinweise zur Verehrung bei Krankheit oder bei Schädigung durch *bhūt-pret*. Der Erkrankte soll demnach unter Wiederholung des *mantras* einundzwanzig Mal mit einem Bündel Zweige berührt werden, um die Krankheit zu vertreiben. Das *yantra* der Göttin soll, auf Birkenrinde abgebildet, wie ein Amulett wirken. Durch eine zusätzliche, wiederholte Besprechung mit dem *mālā-mantra* soll das Amulett gute Wirkung zeigen. Diese auf wenigen Zeilen angeführten Angaben entsprechen verbreiteten Vorstellungen zu generellen Heilungsmethoden und teilweise zu *Ojhāī*-Praktiken; sie sind mit Sicherheit nicht aus der Schrifttradition Dhūmāvatīs heraus entstanden. Die dort hergestellte Verbindung der Göttin mit Krankheit führte in der Moderne offenbar auch zu der Vorstellung, dass Dhūmāvatī *bhūt-pret* als Verursacher von Krankheiten beeinflussen könne. Wichtig zu betonen ist jedoch erneut, dass diese Auffassung *ausschließlich* in diesem Werk angedeutet wird – und auch hier überaus knapp und oberflächlich – und deshalb mit Sicherheit nicht als verbreit im gegenwärtigen Hinduismus angesehen werden darf. Sie spielt eine Rolle auch im Tempel Dhūpcaṇḍī. Die dort praktizierte *ojhāī* steht jedoch in keinem Zusammenhang mit den hier angedeuteten Praktiken und folgt anderen Vorgaben als diesen.[272] Die *ojhāī* dort stützt sich nicht auf diesen Text; er ist im Tempel nicht bekannt. Die Angaben der

[272] Vgl. Kapitel 5. 4. zur detaillierten Diskussion dieser Praktiken und ihnen zugrunde liegender Vorstellungen.

Daśamahāvidyāsiddhi zur populärhinduistisch geprägten Verehrung grenzen das Werk von allen anderen schriftlichen Quellen zu Dhūmāvatī ab.

Die 1984 zuerst erschienene *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā* ist in längeren Ausführungen bestrebt, sowohl die Gruppe als auch einzelne Mitglieder daraus mit nichttantrischen religiösen Entwicklungen in Verbindung zu bringen. Dies wird vor allem versucht, indem Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās mit großen purāṇischen Göttinnen in Zusammenhang gesetzt oder identifiziert werden: beispielsweise in *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā* (49-55) Mahākālī mit Mahiṣamardinī. Die Daśamahāvidyās werden in *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā* (22-30) sogar in einen vedischen Wissenshintergrund hinein interpretiert. Die Individualgöttinnen werden daneben aber auch im bekannten Muster separat vorgestellt. Dhūmāvatī sind vier Seiten gewidmet, wobei zwei Seiten Abbildungen zeigen. Der auch in den Kompilationen *Daśamahāvidyātantramahāśāstra*, *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* und *Daśamahāvidyātantrasāra* erschienene Farbdruck eines Marmorreliefs der Göttin und ihr *yantra* sind hier aufgenommen. Diese Abbildungen im Anhang der *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā* sind begleitet vom *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra*, von *yantroddhāra* und von *mantrodhhāra*. Alle diese Angaben bleiben ohne Quellenverweis, unübersetzt und unkommentiert. Im eigentlichen Textabschnitt der *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā* (59-60) zu Dhūmāvatī erscheint derselbe *dhyānamantra*; er wird hier ins Hindī übertragen. Außerdem werden *mantra*, *kavaca* und *stotra* angegebenen – diese jedoch ohne Übersetzung oder Erklärung. Keine dieser Ausführungen ist einer Quelle zugeordnet. *Mantra* und *kavaca* sind dieselben wie beispielsweise auch im *Tantra Vidyā ke Rahasya* angegeben; sie entstammen *Mantramahārṇava* beziehungsweise *Śāktapramoda.*

Das *stotra* ist in dieser Form einmalig in der Literatur zu finden: Aus dem im *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* enthaltenem *hṛdaya* wurden dafür verschiedene *ślokas* entnommen und neu zusammengestellt. In insgesamt sechs nummerierten Versen ist hier also unter Verwendung von überlieferten Formulierungen ein neues *stotra* kreiert worden. Es ist letztlich eine sehr verkürzte Hymne aus dem Material des *Mantramahārṇava* beziehungsweise *Śāktapramoda*. Eine solche Zusammenstellung, die durch Entnahme von nur Teilen einer nicht nur formal, sondern auch inhaltlich in sich geschlossenen Komposition letztlich unvollständige Informationen überträgt, erscheint nur im *Tantra Vidyā ke Rahasya*. Trotz der eigenwilligen Auswahl werden natürlich auch durch dieses *stotra* grundlegende Vorstellungen zu Dhūmāvatī übermittelt, die in Einklang mit den Quellen des späten 19. Jh. stehen. Damit stützt sich auch *Tantra Vidyā ke Rahasya* ausschließlich auf Informationen aus den wichtigen Werken *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*.

Diese Übersicht über moderne Veröffentlichungen zu Dhūmāvatī aus etwa den letzten einhundert Jahren zeigt ein im Vergleich zu den mittelalterlichen Quellen in erheblichen Teilen verändertes Bild der Göttin. Es wurde bereits deutlich, dass auch in den Quellen von den Anfängen bis zum 19. Jh. einige Abweichungen erscheinen; dennoch präsentieren sie ein inhaltlich fast gänzlich und auch formal relativ konsistentes Bild Dhūmāvatīs. Im Grundsatz werden die tantrischen Ritualangaben zur Göttin wiedergegeben. Zwar werden diese

(mitunter nur in Teilen) auch in die meisten Kompilationen des 20. und 21. Jh. übertragen, aber es erscheinen zusätzlich auch andere Elemente. Bereits die älteste der in diesem Kapitel betrachteten Quellen, der *Mantrasāgar* aus der Mitte des 20. Jh., weicht sowohl formal als auch inhaltlich von den vorher überlieferten Angaben ab. Er übernimmt nur Teile des tantrischen Rituals und ergänzt stattdessen mit offensichtlich speziell für diese Quelle verfassten *stava* und *kavaca*. Beide enthalten purāṇisch geprägtes Gedankengut, so dass der *Mantrasāgar* sowohl tantrische als auch purāṇische Vorstellungen und Repräsentationen unmittelbar vermengt. Auch andere der hier vorgestellten Werke vermischen tantrische und nichttantrische Repräsentationen und Verehrungsformen: *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* von 2002 bezeichnet Jvālāmukhī als Form der Dhūmāvatī, *Daśamahāvidyātantrasāra* von 1998 übernimmt *stava* und *kavaca* aus dem *Mantrasāgar* und folgt somit dessen vermengender Tendenz und *Daśamahāvidyāsiddhi*, ca. 2000 erschienen, führt im Zusammenhang mit Dhūmāvatī *ojhāī* ähnelnde Hinweise zur Verehrung bei Krankheit oder bei Schädigung durch *bhūt-pret* an. Gänzlich unverändert bleiben jedoch, auch in den Quellen ab dem 19. Jh. bis in die Gegenwart, die ikonographischen Merkmale Dhūmāvatīs. Wie bereits in den meisten spätmittelalterlichen Quellen wird die Visualisierung des *dhyānamantra* des *Phetkāriṇītantra* ohne Änderungen übernommen.

Eine zusammenfassende Betrachtung aller Quellen zu Dhūmāvatī vom Beginn bis in die Gegenwart lässt damit deutlich zwei Zäsuren im religionshistorischen Entwicklungsverlauf der Göttin erkennen. Diese fanden jedoch sehr unterschiedlich stark Eingang in die jeweils nachfolgende Literatur und ihre Inhalte wurden in erheblich unterschiedlichem Maße bekannt. Von einer in ihren Grundsätzen einheitlichen Wiedergabe zu Ritual und Repräsentation der Göttin weichen zuerst *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* im späten 19. Jh. erheblich ab. Dort sind zum ersten Mal ausführliche Verszusammenstellungen für Dhūmāvatī enthalten: *kavaca*, *stotra*, *hṛdaya*, *śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra*. Die darin vermittelten, sehr umfangreichen Informationen führen nichttantrische Vorstellungen, vor allem über die Einheit aller Göttinnen, Seite an Seite mit dem tantrischen Konzept der Göttin an. Diese Inhalte wurden in verschiedene spätere Quellen übertragen und somit einer interessierten Öffentlichkeit leicht zugänglich. Eine zweite, wesentlich weniger umfassende Transformation in der Entwicklungslinie der Quellen zu Dhūmāvatī tritt in der Moderne auf. In der Mitte des 20. Jh. wird die Göttin einmal im Zusammenhang mit Geisteraustreibung erwähnt. Diese knappen Angaben blieben jedoch ausschließlich auf eine Quelle, *Daśamahāvidyāsiddhi*, beschränkt und fanden keine textliche Verbreitung darüber hinaus. Auch im Tempel Dhūpcaṇḍī ist diese Kompilation nicht bekannt. In Teilen ähnliche Transformationsprozesse in der Repräsentation Dhūmāvatīs dort verliefen vielmehr offenbar autark und unabhängig von fast allen der hier dargestellten Quellen der Moderne.

3. Der Tempel der Dhūmāvatī im mohallā Dhūpcaṇḍī in Benares

3. 1. Bedeutung und Rolle von mohallās und von Stadtviertelgottheiten in Indien und Benares

Stadtviertel, *mohallās*, sind in allen größeren Städten Indiens zu finden. Sie gliedern Städte als urbane Großeinheiten in Subeinheiten (vgl. Karte I beispielhaft zur starken Unterteilung der Stadt Benares) und sind zu Teilen traditionellen Dorfstrukturen des sie umgebenden geographischen Gebietes nachempfunden.[1] Die sozialen, wirtschaftlichen, administrativen und natürlich auch religiösen inneren Gefüge der einzelnen *mohallās* sind historisch gewachsen. Sie kennzeichnen und prägen nicht nur die Gemeinschaft der eigenen Nachbarschaft, sondern haben Bedeutung weit über die Grenzen des eigenen Stadtviertels hinaus. Die genaue Beschaffenheit dieser Strukturen ist wesentlich nicht nur für das Interagieren der communita im jeweiligen *mohallā*, sondern auch für das Miteinander der verschiedenen Viertel und damit für den Gesamtkomplex Stadt selbst. Wie im internationalen Kontext, in dem sich die relativ junge Disziplin der ethnologischen Stadtforschung ebenso wie die interdisziplinäre Stadtforschung bis dato überwiegend auf Großstädte in der Makrodimension beschränken[2], fehlen für Indien bislang sowohl umfassende, vergleichende und theoriebildende Studien zu Rolle, Bedeutung und Position von Stadtvierteln für urbane Räume generell als auch Einzelfallstudien, die Strukturen einzelner *mohallās* und deren Belang und Auswirkungen im Detail beleuchten[3], fast gänzlich.

Auch in der Forschung zu Benares erfuhr die außerordentlich wichtige Thematik der *mohallās* bislang nicht die Aufmerksamkeit, die ihr gebührt. Die Stadt wurde zumeist als ganzheitlicher hinduistischer Raum, als von hinduistisch-religiösen Strukturen und besonders vom Pilgerwesen geprägter heiliger Ort der Hindus betrachtet und dargestellt. Das Stadtgefüge ist jedoch keineswegs darauf beschränkt – es wird von weit mehr Facetten als diesen geformt und ist eben nicht per se einheitlich.[4] Der urbane Raum Benares kann nicht darauf reduziert werden, eine als homogen oder gar uniform gedachte ‚Stadt der Hindus' zu sein. Vielmehr lebt Benares zu großen Teilen von der eigenen Innerlichkeit und Individualität. Diese äußert sich durchaus auch in der Divergenz einzelner Traditionen. Verschiedene, nach ethnischer oder regionaler Herkunft und Religion zu unterscheidende Gruppen prägen den „multikulturellen Charakter“[5] der Stadt und ihren „religiösen Kosmopolitismus“[6].

---

[1] Vgl. dazu für die *mohallās* speziell von Benares unter anderem Coccari (1989, 137-142) und Gaenszle (2004, 174f.), letzteren auch zu Einschränkungen dieser in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht richtigen Aussage in der Gegenwart. Analog zur Entwicklung und (Dorf-)Struktur der *tols* der Newars in Kathmandu vgl. Toffin (1994, 433-459).

[2] Vgl. unter anderem Antweiler (2004, 297f.) und Warner (2004, 211).

[3] Zu den wichtigsten der wenigen bislang veröffentlichten Untersuchungen zu zumindest überwiegend dieser Thematik gehören Gaenszle (2004), Gaenszle (2006), Kumar (1987), Kumar (1989b), Masselos (1976) und Toffin (1994). Für den Verweis auf vor allem beide letztgenannten Artikel danke ich Martin Gaenszle. Für eine Zusammenfassung zu Theorien der Community Studies vgl. Korpela (2009, 35-45).

[4] Vgl. unter anderem Gaenszle (2006, 303).

[5] Vgl. Gaenszle (2004, 166), der hier auch eine kurze Zusammenfassung der unterschiedlichen ethnischen Gruppen und Religionen in Benares gibt.

Die *mohallās* von Benares bilden bis in die Gegenwart die dominante Kerneinheit, die lokale Identitäten innerhalb der Stadt definieren und voneinander abgrenzen. Bereits im 18. Jh. war Benares in *mohallās* unterteilt. Vieles deutet darauf hin, dass Stadtviertel vor allem im Stadtzentrum ursprünglich von Mitgliedern derselben sozialen Schicht, von Mitgliedern der gleichen Berufsgruppe bewohnt waren.[7] Offensichtlich waren die einzelnen Viertel durch Tore getrennt, die nachts teilweise verschlossen wurden. Im 19. Jh. löste die englische Kolonialverwaltung große Veränderungen aus. In den Worten von Gaenszle (2004, 171):

> „Die Stadt Benares ist in ca. 350 Stadtviertel untergliedert, welche als *mohalla* bekannt sind. Dieser Terminus ist eine Variante von *mahalla*, einem Wort, das in Südasien, aber auch in Zentralasien in der Bedeutung von „Stadtviertel“ weit verbreitet ist; es ist etymologisch verwandt mit dem arabischen Wort *mahal*, „der Ort“. Die Einheit des mohallas zeichnete sich ursprünglich (d.h. bis Ende des 19. Jahrhunderts) durch folgende Merkmale aus: sie waren klar abgegrenzte Viertel, von einander meist durch Tore (*phatak*) getrennt, die nachts geschlossen und von einem Wächter (*caukidar*) bewacht wurden. Die mohallas waren für die interne Regelung der öffentlichen Ordnung, d.h. Reinigung, Beleuchtung etc. eigenverantwortlich. Es gab ein Oberhaupt und es wurde für die Finanzierung dieser verschiedenen Aufgaben eine Steuer erhoben, die so genannte *phatakbani* Steuer (Heitler 1972).
>
> Dieses System, das eine weitgehende lokale Autonomie ermöglichte, wurde von den britischen Kolonialherren schrittweise zerstört. Die Tore wurden zum großen Teil eingerissen, und der städtische Raum wurde nach einem neuen Ward-System gegliedert, welches die Municipal Corporation (seit 1867) verwaltete. Aus diesem Grund haben die mohallas heute verwaltungstechnisch keine Bedeutung mehr, nur im System der Hausnummern spiegelt sich die alte Ordnung teilweise noch wider. Gleichwohl sind sie noch immer ein wichtiger Orientierungspunkt bei der Bildung lokaler Identitäten.“

Die offizielle Unterteilung von Benares in wards blieb erhalten. Gegenwärtig ist jeder der acht wards in etwa fünfzig *mohallās* gegliedert.[8] Trotz der erheblichen Umwälzungen im 19. Jh. erhielten sich wichtige Funktionen dieser *mohallās* in Benares. Sie sind weiter bedeutsame soziale Interaktionsräume, in dem die Nachbarschaft sowohl tägliche Belange als auch Höhepunkte im Jahreszyklus teilt – bei letzteren spielen religiöse Feste, und dabei die jährlichen Festtage der lokalen Gottheit, die *śṛṅgārs*, zumeist die größte Rolle.[9]

Im Gegensatz zur Geschichte, in der *mohallās* vorrangig von Angehörigen derselben gesellschaftlichen Herkunft, zumeist derselben Berufsgruppe, bewohnt wurden, ist die soziale Zusammensetzung in den Stadtvierteln heute weniger einheitlich. In vielen *mohallās* ist die soziale Zugehörigkeit der Bewohner gemischt, auch wenn weiter häufig bestimmte Gruppen dominant bleiben und damit das Viertel, in unterschiedlichem Maße, charakterisieren. Dabei sind teilweise Abweichungen zwischen *mohallās* im heutigen Stadtzentrum und den weiter

---

[6] Vgl. Gaenszle (2004, 165). Zur näheren Diskussion des Kosmopolitismus in Benares und zu seinen theoretischen und historischen Hintergründen vgl. ebd., 165-169.

[7] Vgl. Cohn (1962, 319) und Heitler (1972, 256f.).

[8] Zu den Namen der wards und zu ihrer Lage in der Stadt, verdeutlicht auch in einer Karte, vgl. unter anderem Kumar (1988, 65-67) und Kumar (1989b, 34).

[9] Zum *śṛṅgār* Dhūmāvatīs in ihrem Tempel im *mohallā* Dhūpcaṇḍī und zu dessen Rolle für die Gemeinschaft und deren Identität vgl. Kapitel 5. 2. 1.

vom Stadtkern entfernten zu erkennen. Dies steht im Zusammenhang mit dem bisweilen sehr verschiedenen Alter der Viertel. Die sehr viel älteren Stadtviertel im Zentrum zeigen trotz aller Veränderungen, denen auch sie unterlagen, aus historischen Gründen, aus ihrer inneren Geschichte heraus, eher einen hohen Anteil einer bestimmten Schicht und beziehungsweise oder Berufsgruppe. *Mohallās* am Rande der Stadt entstanden ohne Ausnahme später als die inmitten von Benares und zeigen deshalb teilweise eine andere Bewohnerverteilung. Auch unter den außerhalb des historischen Stadtkerns liegenden Vierteln werden einige von relativ einheitlichen Berufsgruppen bewohnt.[10] Durch das demographische Wachstum der Stadt entstanden und entstehen aber auch weiter Wohngebiete, die zunehmend von gemischten Berufsgruppen besiedelt sind. Sie haben häufig Bewohner mit zwar ähnlicher sozialer Herkunft, aber unterschiedlichem Berufshintergrund. Zu ihnen gehört, so wird in den folgenden Kapiteln ersichtlich, teilweise auch Dhūpcaṇḍī.

Die Stadt Benares, so wird von Bewohnern und in Studien mit Felduntersuchungen[11] übereinstimmend angegeben, ist viertelübergreifend von einem typischen Lebensstil geprägt. Dieses charakteristische Sozialverhalten ist von der Liebe zum Leben und lebensfrohem Empfinden, *mastī*, von Sorglosigkeit und Entspanntheit, *mauj*, von Ungezwungenheit, *phakkarpan*, von Humor und vom Bewusstsein über diesen Lebensstil gekennzeichnet.[12] *Banārsīpan* ist über die Grenzen der *mohallās* hinweg anzutreffen. Daneben existiert aber auch *mohallāpan*[13], ein für Stadtviertel in der communitas typisches Gemeinschaftsempfinden und Zusammengehörigkeitsgefühl.[14] *Mohallāpan* ist durch das Bewusstsein der Identität in der Nachbarschaft und Gemeinschaft und durch die Identifizierung der Viertelbewohner damit und natürlich mit dem *mohallā* in seiner Gänze gekennzeichnet. Dieses Empfinden für eine gemeinsame Identität erstreckt sich auch auf den religiösen Bereich. Nur durch *mohallāpan* konnte das Konzept der *mohallā devatās* sich letztlich herausbilden und bis gegenwärtig bestehen. Die starke Identifikation mit dem eigenen Viertel ist also essentiell auch für die Entwicklung der gemeinschaftlich anerkannten Stadtviertelgottheiten.

Wie in der hier vorliegenden Studie verdeutlicht wird, wirken auch die konkreten religiösen Konstellationen in den *mohallās*, nicht nur von Benares, demzufolge identitätsbildend, -stärkend und -konservierend. Neben anderen Merkmalen[15] wird ein Viertel durch den eigenen Tempel oder das eigene Heiligtum gekennzeichnet. Benennungen von Vierteln nach der ansässigen Gottheit – wie im Falle Dhūpcaṇḍīs – sind nicht ungewöhnlich.[16] Sehr häufig bilden diese Heiligtümer nicht nur das religiös-inhaltliche, sondern auch das

[10] Vgl. unter anderem Kumar (1988, 65-72) zu der Verteilung von Handwerkergruppen in den *mohallās* auch der ehemaligen Stadtperipherie und in den übergeordneten Stadteinheiten, den wards.
[11] Vgl. Gaenszle (2004, 179f.), Katz (1993, 26-28), Kumar (1995, 72-82 und 85-110), Saraswati (1975, 48-55) und Saraswati (1978, 106-109).
[12] Dazu vgl. neben den eben genannten auch Kumar (1986, 52-60).
[13] So analog zu *banārsīpan* bezeichnet von Katz (1993, 177).
[14] Vgl. unter anderem Kumar (1995, 210f., 220f.).
[15] Zu diesen Merkmalen vgl. Kumar (1988, 65 und 71), zu ihrer tatsächlichen Rolle in der Gegenwart Gaenszle (2004, 172). Speziell zur Bedeutung des eigenen Heiligtums des *mohallās*, hier am muslimischen Beispiel der *mazārs* (*dargāhs*), für die Identitätsfindung der Bewohner vgl. auch Kumar (1987, 263-276).
[16] Vgl. unter anderem Kumar (1989b, 36) und Gaenszle (2004, 172f.), auch für Beispiele, und Gutschow/Michaels (1993, 71).

tatsächlich räumliche Zentrum des *mohallās*. Die Bewohner des Viertels haben fast immer eine enge Bindung an die Gottheit ihres *mohallās*. Deren Hauptfunktionen sind zumeist der umfassende Schutz und die Sorge um die alltäglichen Belange und Probleme der Mitglieder der Nachbarschaft. Eine solche gemeinsame lokale Schutzgottheit[17] spielt eine wesentliche Rolle für das Empfinden der eigenen Identität im *mohallā*, sie ist aber auch für die Präsentation nach außen, für die Positionierung des Viertels in der Stadt und für die Abgrenzung gegenüber anderen Vierteln bedeutsam. Die Selbstdarstellung des Viertels und seiner nachbarschaftlichen Gemeinschaft soll vorrangig durch das Ausrichten von Festlichkeiten im Viertel erreicht werden, die von Bewohnern anderer *mohallās* häufig besucht werden. *Śṛṅgārs* der *mohallā devatās* sind dabei die bevorzugten Anlässe. Sie bewirken nicht nur eine Stärkung von *mohallāpan*, sondern sie stützen auch die interkommunale Interaktion und somit wieder *banārsīpan*.

Die *mohallās* von Benares bieten noch in der Gegenwart als kleinste Subeinheit innerhalb der Stadt die Möglichkeit für ihre Bewohner, die eigene Nachbarschaft als Gemeinschaft zu gestalten, zu erleben und zu empfinden. Die Strukturen innerhalb der Viertel sind historisch gewachsen. *Mohallās* sind soziale Interaktionsräume und definieren lokale Identitäten. Durch die natürliche Ausbreitung der Stadt entstanden und entstehen neue *mohallās*, die teilweise eine andere Bewohnerstruktur als etablierte Viertel im Stadtzentrum aufweisen. Solche *mohallās* an der Peripherie von Benares sind zunehmend von gemischten Berufsgruppen besiedelt. Neben dem die Stadt übergreifend kennzeichnenden Lebensstil von *banārsīpan* ist in den Vierteln selbst auch *mohallāpan*, ein Bewusstsein der Identität in der Nachbarschaft und Gemeinschaftsgefühl, wesentlich für die Selbstwahrnehmung. *Mohallāpan* existiert dabei unabhängig vom Alter und von der Bewohnerstruktur eines Viertels: Auch die jüngeren *mohallās* der Stadt sind davon geprägt. Die Identifizierung der Bewohner mit dem eigenen Viertel und das Empfinden einer gemeinsamen Identität beeinflussen auch die religiöse Struktur in den *mohallās*. *Mohallāpan* ist Voraussetzung für die Entwicklung der *mohallā devatās*, der gemeinschaftlich anerkannten Stadtviertelgottheiten.

Diese haben außerordentliche Bedeutung für das religiöse Leben im Viertel, und fast alle Bewohner unterhalten regelmäßige und häufig enge Beziehungen zu ihnen. Auch hierbei sind jedoch Unterschiede in den einzelnen *mohallās* anzutreffen. Die *mohallā devatās* der verschiedenen Viertel in Benares haben jeweils eine eigene Geschichte und Entwicklung, die natürlich eng mit dem Hintergrund des Viertels und seiner Bewohner verbunden ist. Besonders unterscheiden sich die Stadtviertelgottheiten gegenwärtig in der Stärke ihrer Position im Viertel, also im Ausmaß ihres Einflusses und ihres Prestiges dort. Längst nicht jede Stadtviertelgottheit in Benares hat denselben Grad an Ansehen, Autorität und Bedeutung wie Dhūmāvatī. In verschiedenen *mohallās* von Benares erlitten die jeweils ansässigen

[17] Diese lokalen Schutzgottheiten, deren Wirkungsbereich im Wesentlichen auf das Viertel beschränkt bleibt, unterscheiden sich damit in ihrer Funktion von den Schutzgottheiten, die in konzentrischen Kreisen um Kāśī angeordnet sind und die die Stadt in ihrer Gesamtheit vor Gefahren von außen schützen. Einen kurzen Überblick zu letzteren gibt unter anderem Eck (1978, 176-178). Deutliche Unterscheidungen müssen auch zwischen *mohallā devatās* und Bīrs getroffen werden, welche ebenfalls als Schutzgottheiten in den *mohallās* wirken, aber zumeist nicht des gesamten Vierterls. Vgl. dazu Coccari (1989), Coccari (1990) und Kapitel 3. 2. 2. und 3. 4. 3.

mohallā devatās einen Verlust ihres Einflusses: Trotz ihrer theoretisch weiter bestehenden Position als offizielle Stadtviertelgottheiten verloren sie an realer Bedeutung für die religiöse Struktur im Viertel. Damit teilen sie das Schicksal vieler Ḍīh-Gottheiten in der Stadt, welchen es nachweislich zunehmend an Bedeutung mangelt und die teilweise bereits vollständig aus dem lebendigen religiösen Geschehen in ihrem jeweiligen Wirkungsbereich verschwunden sind.[18] Der Einfluss von *mohallā devatās* nimmt dabei offenbar unabhängig davon ab, welches Alter der jeweilige *mohallā* und die jeweilige Gottheit haben. Auch bei alteingesessenen Stadtviertelgottheiten im Stadtkern, die inmitten des ältesten Gebiets der Stadt in Vierteln mit einer Vielzahl von durch das *Kāśīkhaṇḍa* sanktionierten Heiligtümern ansässig sind, kann ein solcher Prozess beobachtet werden.[19] Augenscheinlich spielen für die Stellung von *mohallā devatās* in der Gegenwart also andere Faktoren als ihr Alter eine Rolle.

Die genaue Beschaffenheit und der Charakter dieser teilweise starken Veränderungen im Status und damit in Bedeutung, Rolle und in den tatsächlich zugewiesenen Funktionen von Stadtviertelgottheiten für Benares wurden bislang ebenso wenig untersucht wie die Auswirkungen, die sie sowohl in den *mohallās* selbst als auch im religiösen Stadtgefüge insgesamt verursachen. Der in der Gegenwart zu beobachtende teilweise Niedergang der Stadtviertelgottheiten von Benares ist ein umfassendes, über den religiösen Komplex hinausgehendes belangreiches Phänomen, das meines Erachtens unabdingbar einer detaillierten Untersuchung bedarf. Wichtig zu untersuchen wäre zudem, ob und inwiefern Transformationsprozesse der *mohallā devatās* und deren teilweiser Abstieg in Benares in Tendenzen einzuordnen sind, die gegenwärtige Entwicklungen im Hinduismus prinzipiell widerspiegeln – beispielsweise in Vereinheitlichungstendenzen, in denen statt spezialisierter alteingesessener die gegenwärtig wichtigsten Gottheiten des Gebiets unabhängig von ihrem ursprünglichen Status bevorzugt werden, oder in die generelle Erstarkung und Betonung von überlokalen, überregionalen oder selbst panhinduistischen Gottheiten, die vor lokalen *devatās* propagiert werden. Auch vergleichende Studien zu aktuellen Entwicklungen in *mohallās* anderer Städte als Benares wären dazu also aussagekräftig.

Lokale Schutzgottheiten, denen der Schutz der Nachbarschaft und die Sorge um alltägliche Belange der Bewohner anvertraut wird, spielen also eine wesentliche Rolle für die eigene Identität im *mohallā*, unter anderem auch für die Präsentation nach außen und für die Abgrenzung gegenüber anderen Vierteln. Besonders das Ausrichten von festlichen *śṛṅgārs* der *mohallā devatās* – welche auch Bewohner anderer *mohallās* anziehen – ist beliebter Anlass für Selbstdarstellungen des Viertels. Die durch den viertelübergreifenden Besuch von *śṛṅgārs* der Stadtviertelgottheiten erzeugten Interaktionen wirken zweifach. Sie stärken intern, innerhalb des Viertels, *mohallāpan* und extern, im Zusammenwirken der *mohallās* im

---

[18] Detailliert zu dieser Problematik und zu den Ḍīhs, die als jeweilige Schutzgottheiten eines bestimmten innerstädtischen Raumes sehr viele Gemeinsamkeiten mit *mohallā devatās* aufweisen, vgl. Kapitel 3. 2. 2. Dort werden auch die Entwicklung und die gegenwärtige Position des Ḍīhs von Dhūpcaṇḍī diskutiert.

[19] Beispielsweise für die gleichnamige *mohallā devī* von Siddheśvarī. Sie wird auch von Bewohnern des Viertels nur ausgesprochen selten verehrt; die nahe liegende, weit über das Viertel hinaus bekannte Saṅkaṭā übernahm de facto die Funktionen der *mohallā devī*. Untersuchungen zu diesem Phänomen wurden von mir während der Arbeit an meiner Magisterarbeit zum Tempel Vīreśvara im selben *mohallā* unternommen.

Stadtgefüge in seiner Gesamtheit, *banārsīpan*. Die religiösen Geschehnisse innerhalb der *mohallās* von Benares haben also erhebliche Bedeutung nicht nur für die Konstruktion und Stärkung von lokalen Identitäten, sondern sie prägen darüber hinaus auch Entwicklungen außerhalb des eigenen Viertels.

Im Folgenden wird der *mohallā* Dhūpcaṇḍī ob seiner Bedeutung für die hier vorliegende Studie gesondert und im Detail dargestellt. Dabei werden besonders die Organisation und die Struktur – historische Entwicklung und soziale, wirtschaftliche, administrative und religiöse Struktur – innerhalb des Viertels erörtert.

3. 2. Der mohallā Dhūpcaṇḍī und seine Bewohner

Der *mohallā* Dhūpcaṇḍī befindet sich im nördlichen Teil der Stadt Benares, fernab der traditionellen religiösen Zentren und bekannter, vielbesuchter und in zahlreichen Texten und *yātrās* erscheinender Tempel am Ufer oder unweit der Gaṅgā (vgl. Karte I). Die Entfernung des Tempels der Dhūmāvatī zum Beispiel zu denen des Viśvanātha oder der Annapūrṇā im religiösen Zentrum der Stadt beträgt etwa 3 km auf der kürzesten Route – das entspricht bei den Wegverhältnissen von Benares einer Reisedauer von etwa 45 Minuten. Dhūpcaṇḍī, eines der größeren *mohallās* von Benares, gehört zur übergeordneten offiziellen Stadteinheit, zum ward, Jaitpurā[20]. Benachbarte *mohallās* sind Jagatgaṅj, Lahurābīr und Nāṭī Imlī. Die hier erwähnten und andere Viertel der Stadt haben durchaus definierte Grenzen, und sie verstehen sich als soziale Einheit innerhalb dieser. Dennoch sind Außenstehenden die genauen Grenzverläufe natürlich nicht immer bekannt. Für den hier dargestellten Fall ist in Benares ein Irrtum weit verbreitet. Nāṭī Imlī, wo einer der wichtigen Rāmlīlās der Stadt organisiert wird, nutzt einen offenen Platz, *maidān*, in Dhūpcaṇḍī für die Aufführung des bedeutendsten Abschnitts Bharat Milāp[21]. Außerhalb der Nachbarschaft wird dieser Platz gemeinhin zu Nāṭī Imlī gezählt und erlangte als *maidān* von Nāṭī Imlī Bekanntheit.[22] Bewohnern des Viertels selbst ebenso wie denen benachbarter Viertel ist diese Verwechslung jedoch bewusst. Der *mohallā* Dhūpcaṇḍī ist administrativ in zwölf Subviertel unterteilt und besitzt mehrere Wohnsiedlungen und Häuserkolonien von erhebliche Größe, vor allem Bauliyābāg, Rāmkatorā, Citrakūṭ und die an den Tempel angrenzende Labour Colony; letztere bewohnen zumeist Arbeiter des nahe gelegene Indian Institute of Handloom Technology.

Bekannte Orientierungspunkte in der näheren Umgebung beziehungsweise im *mohallā* selbst sind die Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya Benares[23], gelegen etwa in nordwestlicher Richtung vom Tempel in einer Entfernung von etwa 600 Metern Luftlinie, das Indian Institute of Handloom Technology, gelegen etwa in nördlicher Richtung vom Tempel in dessen unmittelbarer Nachbarschaft in einer Entfernung von etwa 100 Metern, oder der Tempel und die Straßenkreuzung Lahurābīr, gelegen etwa in südöstlicher Richtung vom Tempel in einer Entfernung von etwa 350 Metern Luftlinie.

---

[20] Vgl. Śāstrī (2003a, 7) für eine informative Einführung zu diesem ward.

[21] Dieses emotionale Treffen Rāmas mit seinem Bruder zieht jährlich Hunderttausende Zuschauer an. Vgl. unter anderem Freitag (1989b, 206-208).

[22] Vgl. Śāstrī (2003b, 6).

[23] Sie gehört gegenwärtig zu den drei Universitäten der Stadt. Zur Einbettung der Universität in die kontemporäre institutionelle Wissenschaftslandschaft Indiens vgl. Michaels (2001, 7-9). Sie ging aus dem 1791 auf Initiative von Jonathan Duncan gegründeten Sanskrit College hervor. Die Geschichte dieses Colleges stand vor allem im 19. Jh. eng in Verbindung mit den Versuchen der britischen Kolonialmacht, Sanskrit und traditionelles Wissen zu fördern. Zur Geschichte des Colleges im 19. Jh., zu Details der damit in Verbindung stehenden britischen Administration und zu damaligen Entwicklungen in den Bildungsinstitutionen in Benares vgl. vor allem Dalmia (1996, 321-337), Dalmia (2001, 94-106) und Kumar (2000, 56-63). Gegenwärtig ist die Universität auch für die Manuskriptsammlung der angegliederten Bibliothek bekannt, die mehr als einhundertfünfzigtausend Manuskripte beinhalten soll. Vgl. Peter (2000, 22) und Singh/Rana (2002, 150). An der Universität werden neben Sprachen vor allem Philosophie, Astronomie, Astrologie und Religion gelehrt.

3. 2. 1. Historische, soziale, wirtschaftliche und administrative Struktur

Dhūpcaṇḍī befand sich noch bis zu Beginn des 20. Jh. eindeutig an der nordwestlichen Peripherie der Stadt Benares. Obwohl die Umgebung des Viertels seitdem zunehmend bebaut wurde und obwohl auch die Gebiete jenseits der Nordwestgrenze dieses Viertels, zunehmend weiter vom Stadtzentrum entfernt also, nunmehr bewohnt sind, gehört Dhūpcaṇḍī auch gegenwärtig noch zu den äußeren Wohngebieten der Stadt. Stadtkarten noch des 19. Jh., allen voran die bekannteste unter ihnen, auf den Datenerhebungen des James Prinsep von 1822 basierende, belegen die damalige Randposition überaus deutlich. Darin fehlt jegliche geschlossene Bebauung; nur ausgesprochen wenige und sehr vereinzelte Gebäudestrukturen sind im relevanten Gebiet eingezeichnet. Bis zum Beginn des 20. Jh. entstand langsam eine dünne Besiedlung. Aber auch in diesem Zeitraum war die Gegend nachweislich noch sehr wenig bevölkert. Große Teile davon waren zumeist dicht bewaldet, und auch das inzwischen bewohnte Gebiet war von vorwiegend unwegsamen Wäldern umgeben.[24]



Abb. 2
Blick vom Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā auf die Umgebung des Tempels Dhūpcaṇḍī, welcher hier vom *pīpal* verdeckt wird, 29. 11. 2004.

Noch bis zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts also hatten sowohl die weitere als auch die unmittelbare Umgebung des Tempels der Dhūmāvatī sehr andere Gestalt als in der Gegenwart, in der der *mohallā* eine lückenlose Bebauung aufweist (vgl. Abb. 2). Dennoch wurde die Göttin bereits damals nachweislich zu besonderen Anlässen prachtvoll und in einem viel Publikum auch aus entfernten Stadtvierteln anziehenden Stil gefeiert.[25] Daraus muss geschlussfolgert werden, dass der Tempel im weitesten Sinne offensichtliche

[24] Übereinstimmende Ausführungen aller Informanten. Eck (1989, 48) bestätigt diese Aussagen; sie bezieht sich ebenfalls auf Berichte älterer Bewohner.
[25] Vgl. Kapitel 3. 3. 1. dieser Arbeit für genaue Belege zur Tempelgeschichte seit 1907.

Bedeutung, gerade auch über die nähere Umgebung hinaus, genoss. Welche genaue Position die Göttin jedoch damals innerhalb des ungefähr zu diesem Zeitpunkt nach ihr benannten und sich erst etwa zur selben Zeit formierenden *mohallās* innehatte, lässt sich, anders als die wichtigen, weithin bekannten und deshalb schriftlich festgehaltenen Festlichkeiten, nicht eindeutig belegen. Sicher aber ist, dass Dhūmāvatīs Etablierung in ihre gegenwärtig unstreitig wichtigste Funktion als *mohallā devī* natürlich nicht vor der zumindest zu großen Teilen abgeschlossenen Etablierung des *mohallās* selbst stattgefunden haben kann. Eine durch den *mohallā* definierte Identität in der Gegend des heutigen Dhūpcaṇḍīs kann, wie alle Belege zeigen, nicht vor 1900 bis 1910 entstanden sein.

Zu diesem Zeitpunkt war Dhūmāvatī den wenigen schriftlichen Quellen zufolge[26] bereits unzweifelhaft die Hauptgottheit dort. Die spärlichen Anhaltspunkte vor 1900 deuten zudem sehr darauf hin, dass sie diese Position bereits davor innehatte. Einer der wichtigsten auch schriftlich fixierten Belege dafür ist in Kailāsanātha Sukulas *Kāśīdarpaṇa* von 1876 zu finden, einer sakralen Karte von Benares[27], die in ihrem Inhalt eigenen Angaben gemäß mehreren für die sakrale und mythologische Geschichte der Stadt wichtigen Purāṇas folgt.[28] Sie beinhaltet auch mehrere nicht in der purāṇischen Literatur erscheinende, aber vom Autor sicherlich aufgrund des hohen Bekanntheitsgrades als relevant genug für eine Aufnahme in seine Karte erachtete Heiligtümer. Auch der Tempel „Dhūpcaṃḍī“ ist dort aufgenommen; er wird als einziger innerhalb eines größeren unbebauten Radius angegeben.[29]

Wegen fehlender detaillierter schriftlicher Aufzeichnungen ist nicht mehr eindeutig nachzuweisen, ob Dhūmāvatī unmittelbar nach der Formierung des *mohallās* und bereits zu Beginn seines Entstehens nicht nur mehr als dessen Hauptgottheit angesehen wurde, sondern auch sofort zur *mohallā devī* aufstieg. Dass dies aber der Fall war, erscheint als eine nachvollziehbare und folgerichtige Vermutung. Junge Gemeinschaften neu entstehender und sich formierender Gebiete, auch in Benares, etablieren nachweislich schnell eine gemeinsame, einende, lokale Schutzgottheit. Wenn dies auch hier zutraf, ist der Beginn dieses Prozesses sicherlich nicht vor 1900 bis 1910 anzusetzen. Eine vorrangig durch *mohallāpan*[30], durch Gemeinschaftsempfinden in der communita, geprägte Annäherung an die Göttin und das folgerichtig daraus entstehende Konzept der *mohallā devī* von Dhūpcaṇḍī liegt, allen den wenigen Befunden zufolge, offenkundig nicht länger als und sehr wahrscheinlich relativ exakt ein Jahrhundert zurück. Die Göttin selbst hatte hier zu dieser Zeit, so ist erneut und zusammenfassend zu betonen, bereits nachweislich große Bedeutung inne, die sich den

---

[26] Vgl. Kumar (1995, 148f.) und Kapitel 3. 2. dieser Arbeit.

[27] Diese Karte wurde wiederholt publiziert und diskutiert. Zu ihrem Hintergrund und ihrer Bedeutung für die sakrale Topographie von Benares vgl. vor allem Michaels (2006, 131-143), der auch alle bisherigen Publikationen verzeichnet, Michaels (2000a, 187-216), Michaels/Gengnagel (2001, Introduction) und Gutschow (1994a, 194-209).

[28] Dies sind *Liṅgapurāṇa, Śivapurāṇa, Nandipurāṇa, Skandapurāṇa, Gaṇeśapurāṇa* und *Agnipurāṇa*. Vgl. Michaels/Gengnagel (2001, Introduction).

[29] Vgl. ebd., Detailed View No. 21 (S 395). Zu damit übereinstimmenden, baulichen Hinweisen darauf, dass das Sanktuarium der Dhūmāvatī sehr wahrscheinlich vor 1850 datiert werden kann, vgl. Kapitel 3. 3. 1.

[30] Zu *mohallāpan* vgl. Katz (1993, 177) und Kumar (1995, 210f., 220f.). Häufiger als *mohallāpan* wurde *banārsīpan*, analog viertelübergreifende Identität in der Stadt und lebensfrohes Empfinden und Bewusstsein ebenso wie charakteristisches Sozialverhalten, diskutiert. Vgl. Katz (1993, 26-28), Kumar (1995, 72-82 und 85-110) oder Saraswati (1975, 48-55). Zu „banarsi“ und „banarsi-ness“ vgl. auch Saraswati (1978, 106-109).

wenigen Belegen gemäß über das damals noch sehr dünn besiedelte Gebiet des heutigen Dhūpcaṇḍī hinaus erstreckte.

Seither hat sich das Viertel erheblich verändert und in allen möglichen Bereichen, vorrangig in der sozialen, wirtschaftlichen und teilweise auch administrativen Struktur, entwickelt. Gegenwärtig gibt es hier zum Beispiel insgesamt mehrere, auch separat benannte Wohngebiete, Schulen, eine kleine staatliche Klinik, mehrere Fabriken, Werkstätten etc.

Angaben zur Einwohnerzahl belegen für 2003 zwischen 20000 und 25000 Bewohner, worunter etwa 12500 Wahlberechtigte waren[31] – was natürlich vor allem, nicht ungewöhnlich bei den aktuellen demographischen Entwicklungen in Indien und auch Benares, auf einen hohen Prozentsatz von Kindern und Jugendlichen deutet. Wie folgend aus den Bemerkungen zur wirtschaftlichen Struktur des Viertels deutlicher zu entnehmen ist, wird Dhūpcaṇḍī zu großen Teilen von Mitgliedern der unteren Mittelschichten bewohnt. In den standardisierten Fragebögen für regelmäßige Tempelbesucher wurden auch genaue Daten zum jeweiligen monatlichen Familieneinkommen von insgesamt 246 Personen erfragt. Die Angaben schlüsseln sich im Detail wie folgt auf: 31 Personen lagen im monatlichen Einkommen unter 1000 Rupien; 46 Personen im Bereich 1100-3000 Rupien; 48 Personen im Bereich zwischen 3100-5000 Rupien; 38 Personen im Bereich 5100-7500 Rupien; 30 Personen im Bereich zwischen 7600-10000 Rupien; 15 Personen im Bereich zwischen 10100-15000 Rupien; 7 Personen im Bereich zwischen 15100-20000 Rupien; und nur 3 der befragten Personen gaben ein Einkommen über 20000 Rupien an. 27 Personen blieben ohne Angaben. Durchschnittliche Monatseinkommen betragen demnach deutlich erkennbar am häufigsten, bei fast 54 % der aufgenommenen Personen, zwischen 2000-7500 Rupien. Zudem muss darauf verwiesen werden, dass hier eine überaus deutliche Tendenz zu sehr geringfügigem Einkommen sichtbar wird; während einer hohen Familienzahl, fast 14 %, nur unter 2000 Rupien monatlich zur Verfügung stehen, wird die obere Verdienstgrenze von über 15000 Rupien von weniger als 3 % aller Befragten überschritten. Die Ergebnisse dieser Befragungen können ob der darin gegebenen breiten Fächerung auch in der sozialen Zusammensetzung der Interviewpartner und der hohen Anzahl der Befragten berechtigterweise repräsentativen Schätzungen für den gesamten *mohallā* zugrunde gelegt werden. Sie lassen sehr klar durchschnittliche Einkommensverhältnisse erkennen, die weitaus überwiegend im unteren bis mittleren Verdienstbereich der Stadtbewohner liegen.

Kennzeichnend für das allgemeine soziale Klima hier ist jedoch sicherlich, dass geregelte Einkommen sehr weit verbreitet sind und vor allem dadurch weitgehend keine Mittellosigkeit zu beobachten ist. Die sozialen und nachbarschaftlichen Bindungen der Gemeinschaft im *mohallā* erscheinen intakt. Der *mohallā* ist wenig Einfluss durch Gruppen von außerhalb – beispielsweise durch Pilger – ausgesetzt. Nach seiner Etablierung als Stadtviertel gab es keine erheblichen Veränderungen in der Zusammensetzung der Bewohner; die soziale Geschlossenheit in der Gemeinschaft und die Verbundenheit mit dieser sind hoch. Das ein Gemeinschaftsempfinden im jeweiligen Viertel stark kennzeichnende Bewusstsein von *mohallāpan* – der Identität in der Nachbarschaft und Gemeinschaft und mehr noch der

[31] Vgl. Śāstrī (2003b, 6), der diese Zahlen aktuell vom amtierenden Legislator Dhūpcaṇḍīs erfragte.

Identifizierung damit und auch des Empfindens derselben – ist unter den Einwohnern in Dhūpcaṇḍī zweifellos vorhanden. Dieses Empfinden für gemeinsame Identität und die starke Identifikation mit dem eigenen Viertel sind meiner Meinung nach wesentlich auch für die Entwicklung und das fortdauernde Bestehen einer starken, präsenten und gemeinschaftlich anerkannten *mohallā devī*. Dhūmāvatī hat diese Position gegenwärtig unumstritten und, so wurde oben diskutiert, bereits seit etwa einem Jahrhundert, inne. Ihre Bedeutung für das Viertel wird bereits nachdrücklich durch dessen Benennung nach der wichtigsten Gottheit hier – nach Dhūp-Caṇḍī, der „Caṇḍī des Rauches", der „Rauchigen Caṇḍī" – auch nach außen hin propagiert, über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus.

Die wirtschaftliche Struktur Dhūpcaṇḍīs ist geprägt vom eher jungen, sich auch gegenwärtig weiter verändernden urbanen Umfeld. Als vorrangig klassisches Wohngebiet hat das Viertel im Wesentlichen Kleinhandel und Handwerk, im moderaten Umfang aber auch industrielle Fertigung aufzuweisen. Der Kleinhandel besteht zum größten Teil aus sehr kleinen Geschäften zur Versorgung der Anwohner, wie sie in allen Wohngebieten von Benares zu finden sind – kleine Läden für Lebensmittel, *pān*, selten für Kleidung oder grundlegende Haushaltsutensilien. Der Bevölkerungsstruktur entsprechend werden natürlich auch verbreitet alle notwendigen Dienstleistungen angeboten, ebenfalls entweder als Service in kleinen öffentlichen Geschäften – zum Beispiel in Telefon- oder Barbierläden, oder als Dienstleistung im Haus – zum Beispiel als Wäscher. Das Handwerk wird hier dominiert vom Reparaturservice für Motorräder. In Bauliyābāg ist eine Ansammlung von Reparaturwerkstätten für Motorräder und Mopeds konzentriert, und auch kleinere Läden mit dazu notwendigem Zubehör haben sich hier angesiedelt. Es gibt drei wichtige großindustrielle Fabriken im *mohallā* – die Seifenfabrik von Rāmkatorā, eine Fabrik des Süßigkeitenherstellers Rajeśrī Sweets und eine industrielle Mühle. Auch das Indian Institute of Handloom Technology gehört in die Reihe dieser größten Arbeitgeber des Gebietes. Der staatliche Betrieb mit der erklärten Zielsetzung der Erhaltung, Förderung und Propagierung von traditionellen indischen Webtechniken stellt seinen Beschäftigten auch eigene Wohnhäuser neben dem Werksgelände zur Verfügung, in der in unmittelbarer Nachbarschaft des Tempels gelegenen, so genannten Labour Colony.

In seiner administrativen Struktur weicht der *mohallā* nicht von üblichen Einteilungen ab; die Eingliederung in die einzelnen Zuständigkeitsbereiche innerhalb von Benares folgt regulären Vorgaben. Dhūpcaṇḍī ist administrativ in zwölf Subviertel unterteilt – unter anderem in Bauliyābāg, Citrakūṭa und die oben genannte Labour Colony, deren offizielle Belange alle in den Registern der übergeordneten Stadteinheit Jaitpurā geführt und dort verwahrt werden. Die für das Gebiet Dhūpcaṇḍī verantwortliche Polizeistation befindet sich in Cetgaṅj. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Staat Uttar Pradeś hier mehrere staatliche Einrichtungen unterhält – ein Zentrum für Arbeiterwohlfahrt, Śram Hitakārī Kendra, und eines für die Förderung von Umweltbewusstsein, Śram Vibhāg kā Praśikṣaṇa, das bereits erwähnte Indische Institut für Handwerkstechnologie, Bhāratīya Hathkaraghā Praudyogikī Saṃsthān, in Benares in englischer Sprache bekannt als Indian Institute of Handloom Technology (IIHT), und, in Zusammenhang mit letzterem, die

administrative Abteilung der Kommission für die Entwicklung von Handwerk, Hathkaraghā Vikās Āyukta kā Kāryālaya. Das Indian Institute of Handloom Technology wurde im 19. Jh. mit dem Ziel gegründet, traditionelle Web- und Designstile zu erhalten. Bis heute lehrt die Institution verschiedene überlieferte Arbeitstechniken an teilweise historischen Webstühlen.[32]

Im Verlauf seiner historischen Entwicklung hat sich Dhūpcaṇḍī in seiner sozialen, wirtschaftlichen und administrativen Struktur stark verändert. Noch zu Beginn des 20. Jh. lag das Stadtviertel an der Peripherie der Stadt Benares und war nachweislich sehr dünn besiedelt. Da die Göttin jedoch bereits damals nachweislich zu besonderen Anlässen gefeiert wurde und dabei viel Publikum auch aus entfernten Stadtvierteln anzog, genoss der Tempel offensichtlich Bedeutung, gerade auch über die nähere Umgebung hinaus. Etwa zu diesem Zeitpunkt formierte sich der nach der Göttin benannte *mohallā* und mit ihm Dhūmāvatīs Repräsentation als *mohallā devī* in ihm. Seit seiner Entstehung wird Dhūpcaṇḍī zu großen Teilen von Mitgliedern der unteren Mittelschichten bewohnt; geregelte Einkommen sind sehr weit verbreitet. Die sozialen und nachbarschaftlichen Bindungen der Gemeinschaft im *mohallā* erscheinen intakt und das Gemeinschaftsempfinden im jeweiligen Viertel stark kennzeichnende Bewusstsein von *mohallāpan* – der individuellen Identifizierung mit der Identität in der Gemeinschaft – ist unter den Einwohnern in Dhūpcaṇḍī zweifellos vorhanden. Dies begründet meiner Meinung nach wesentlich auch die Entwicklung und das fortdauernde Bestehen der starken, präsenten und gemeinschaftlich anerkannten *mohallā devī* Dhūmāvatī.

Die wirtschaftliche Struktur Dhūpcaṇḍīs ist geprägt von einem jungen urbanen Umfeld. Im als vorrangig klassisches Wohngebiet bestehendem Viertel dominieren Kleinhandel, Handwerk und in Teilen industrielle Fertigung. Die administrative Struktur des *mohallās* folgt einer in Benares üblichen Eingliederung in einzelne Zuständigkeitsbereiche. Dhūpcaṇḍī ist administrativ in zwölf Subviertel unterteilt.

[32] Vgl. Singh/Rana (2002, 150). Zur Geschichte des Webens im Alten Indien vgl. beispielsweise Sukul (1974, 43-45).

3. 2. 2. Religiöse Struktur

Die religiöse Struktur Dhūpcaṇḍīs muss im engen Zusammenhang mit der zuvor diskutierten geographischen Position des Viertels außerhalb des auch religiösen Zentrums von Benares, am Rand des historischen Stadtkerns und weit entfernt von der Gaṅgā verstanden werden. Die weitaus größte Anzahl aller traditionell bedeutsamen und seit mehreren Jahrhunderten etablierten Heiligtümer, zum Beispiel die *liṅgas* und Tempel der Periode des *Kāśīkhaṇḍa*, liegt innerhalb eines wenige Kilometer betragenden Radius vom Flussufer aus. Mehrere von ihnen haben ihre schriftlich überlieferte Bedeutung teilweise erhalten können, und ziehen bereits aus diesem Grund sowohl Bewohner der Stadt als auch Pilger an. Wichtigstes Beispiel hierfür ist Viśvanātha als der gegenwärtig wichtigste Tempel der Stadt, der auch von der größten Pilgerzahl besucht wird. Er hat seine Popularität seit den Zeiten des *Kāśīkhaṇḍa* zwar außerordentlich verstärkt, gründet seinen Ruhm letztlich jedoch darauf. Daneben haben sich in dieser Umgebung aber auch einige jüngere Tempel etabliert, die unter anderem auch von der Anziehungskraft der benachbarten traditionsreichen Heiligtümer auf Pilger von außerhalb profitieren. Ihre Lage, im engen Umkreis von sehr bekannten und ohnehin von Pilgern besuchten Tempel, ermöglicht zum Beispiel einen mühelosen Zugang für Ortsunkundige – ein im Gassengewirr von Benares wichtiger Faktor. Es ist, so meine ich, sehr wahrscheinlich, dass Pilger erheblich zum Aufstieg verschiedener moderner Schreine im Zentrum von Benares beitrugen, weil sie die ihnen aus heimatlichem Kontext bekannten Gottheiten auf ihrem eigentlichen Weg zu nahe gelegenen lang etablierten Pilgerzielen en passant aufsuchten. Vermutlich hat die so wachsende Besucherzahl von Pilgern wiederum reziprok auf die Besucherzahlen von Bewohnern aus der Stadt gewirkt, die die solchermaßen an Popularität gewinnenden Gottheiten ebenfalls verstärkt annahmen und im weitesten Sinne schrittweise in die religiöse und Verehrungskultur der Stadt integrierten. Obwohl diese Entwicklungen teilweise selbst auf die als Partnerin des Viśvanātha geltende Annapūrṇā zutreffen, deren außergewöhnliche Aufstiegsgeschichte in Benares in diesem Rahmen nicht diskutiert werden kann, ist sicherlich der gegenwärtig ausgesprochen bekannte und viel frequentierte Śītalā-Tempel am Daśāśvamedha Ghāṭ[33] das treffendste Beispiel.

Die Lage Dhūpcaṇḍīs schließt alle hier ansässigen Gottheiten von solchen möglichen Entwicklungen und Prozessen aus. Sie hat per se zur Folge, dass weder Pilger noch Bewohner des Stadtzentrums oder entfernter Viertel hiesige Heiligtümer en passant besuchen oder in der Geschichte je besucht haben. Zur deutlichen Abgrenzung der Gegend vom Pilgerstrom trägt außerdem erheblich bei, dass kein Heiligtum hier – auch das der Dhūmāvatī nicht – in klassischen *yātrās* von Benares erscheint.[34] Pilger von außerhalb, die einen erheblichen Teil aller Besucher in mehreren der bedeutsamsten Tempel von Benares bilden, spielen für die religiöse Struktur Dhūpcaṇḍīs also keinerlei Rolle. Auch Verehrer aus nicht benachbarten Gebieten der Stadt selbst erscheinen nur zu besonderen Anlässen bei ausgewählten Gottheiten. Wichtigste Beispiele hierfür sind der Tempel des Lahurābīr, der wie einige andere

[33] Zum Tempel und dessen Geschichte vgl. Kapitel 3. 4. 1. dieser Arbeit.
[34] Nur Vyāsa (1987) nimmt den Tempel der Göttin als Station 29 der Avimuktayātrā auf.

Bīrs der Stadt vor allem Verehrer und Ausführende von tantrisch geprägten *Ojhā*-Ritualen aus ganz Benares anzieht[35], und natürlich der einflussreichste Tempel des Viertels, der der Dhūmāvatī, welcher zu bestimmten Festtagen ebenfalls von Gläubigen aus auch entfernten Gebieten aufgesucht wird[36].

Die abgeschiedene Lage des Viertels, die sich unter anderem ungünstig auf die Verehrerzahlen von außerhalb auswirkt, spielt daneben jedoch auch für einen weiteren Zusammenhang eine vermutlich wesentliche Rolle. Meiner Meinung nach sind die geographischen und, in Verbindung damit, demographischen Besonderheiten des Gebietes – natürlich neben anderen Faktoren – relevant für Genesis, aber auch erfolgreiche Entwicklung und vor allem für die bis in die Gegenwart hineinreichende teilweise Konservierung der ungewöhnlichen Repräsentation Dhūmāvatīs hier.[37] Voraussetzend muss betont werden, dass nicht mehr mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, wie genau die Göttinnenrepräsentation zu Beginn ihrer Verehrung hier aussah. Diese Problematik der fehlenden Belege zu Entstehung und Geschichte des Tempels und der Göttin Dhūmāvatī in Benares wird im folgenden Kapitel zur Tempelgeschichte detailliert diskutiert. Es erscheint aber grundsätzlich wenig nachvollziehbar anzunehmen, dass die in *allen* vorhandenen schriftlichen Quellen bis in die Gegenwart hinein vollkommen übereinstimmend als tantrisch, *ugra*, weltabgewandt und, zusammengefasst, als außerordentlich gefahrvoll dargestellte Dhūmāvatī im Kontext ihres neu entstehenden Heiligtums grundlegend anders als in den Textvorgaben verstanden wurde. Es erschiene im Gegenteil wahrscheinlich, dass *gerade* dieser Charakter der Göttin hier zuerst erwünscht war, und dass dieser eine wichtige Ursache dafür darstellte, sie eben hier in der Zurückgezogenheit des damaligen Waldgebietes zu etablieren.[38] Auch diese Überlegungen, zum Ursprung des Heiligtums, zu dessen ideengeschichtlichem Hintergrund und zu seinen Gründern, werden unmittelbar nachfolgend diskutiert.[39] Die sehr lange bestehende periphere Position und die sehr dünne Besiedlung Dhūpcaṇḍīs bis in das beginnende 20. Jh. hinein hatten jedoch sicher Einfluss darauf, dass sich speziell hier eine ihrer Herkunft nach und auch zu Teilen noch gegenwärtig so verstandene tantrische, unzugängliche und ausnehmend gefährliche Göttin erhalten konnte. Sehr wahrscheinlich nur in einer relativ entlegenen und abgeschiedenen Region konnte sich eine Gottheit wie Dhūmāvatī mit ihrem ursprünglichen, tantrischen Konzept überhaupt etablieren und (dauerhaft) behaupten; dies natürlich war wiederum Voraussetzung für ihre spätere Transformation zur wohltätigen, zugänglichen *mohallā devī* und für die damit einhergehende weitläufige Integration in populäre lokale Religion. Viele Parallelbeispiele belegen die Richtigkeit einer Theorie vom Erhalt tantrischer Strukturen besonders für Randgebiete des Hinduismus generell, vor allem für geographische Randgebiete im Nordosten Indiens und in

---

[35] Ebendiese Rituale im Tempel des Lahurābīr werden ausführlich diskutiert in Kapitel 3. 4. 3. und 5. 4.
[36] Details dazu gibt Kapitel 5. 2. 1.
[37] Für eine Diskussion dieser Aspekte danke ich Annette Wilke.
[38] Dafür sprechen auch die wiederholten Verweise aller *pūjārīs* auf den ehemaligen Wildnischarakter der Umgebung. So zum Beispiel Pannalāl Gosvāmī am 10. 05. 1003: „Das war ein Dschungel, als Dhūmāvatī hierher kam. Das ist ähnlich einem Verbrennungsplatz.“.
[39] Vgl. Kapitel 3. 3. 1.

Nepal.[40] Nur stellvertretend sei hier verwiesen auf die Entwicklung der Göttin Kāmākhyā, welche sehr ausführlich belegt ist.[41] Obwohl ihre Etablierung ebenso wie ihr Aufstieg sehr viel länger zurückzuverfolgen sind, und trotz anderer Unterschiede zwischen beiden Göttinnen, stimmen auch mehrere wichtige Entwicklungsstrukturen beider überein. In einem sehr viel kleineren Rahmen und lokal wesentlich eingegrenzter als Kāmākhyā (und als andere Göttinnen) zeigt auch Dhūmāvatī zum Beispiel starke Tendenzen zur ‚Saumyaisierung' mit der parallelen Erhaltung einiger tantrischer Elemente.

Dhūpcaṇḍī und seine Heiligtümer werden im Jahresverlauf also nur von sehr wenigen Verehrern von außerhalb aufgesucht. An einem Tag jährlich jedoch zieht ein religiöses und soziales Großereignis im Viertel sehr viele Besucher an. An Āśvina Śuklapakṣa 11 wird auf dem hierfür in ganz Benares bekannten *maidān* von Nāṭī Imlī – der, wie oben diskutiert, de facto zu Dhūpcaṇḍī gehört – die beliebteste und mit Abstand am meisten besuchte Szene der Rāmlīlā von Nāṭī Imlī aufgeführt – Bharat Milāp, das emotionale Treffen Rāmas mit seinem Bruder Bharata nach langer Trennung. Zehntausende Personen erscheinen hier, um diese sehr kurze Sequenz zu verfolgen. Eine solche Anziehungskraft ist nicht ungewöhnlich. Alljährliche Ausrichtungen lokaler Rāmlīlās sind in mehreren Vierteln der Stadt verbreitet; sie weisen in Benares eine lange Tradition auf.[42] Besonders bestimmte Szenen bestimmter Veranstaltungskomitees sind dabei viertelübergreifend außerordentlich beliebt und ziehen entsprechend viele Besucher aus der gesamten Region an. Der offene Platz, *maidān*, befindet sich etwa 150 m südlich des Tempels der Dhūmāvatī; an seinem Rand liegt ein kleiner Rāma-Tempel. Der offizielle und größere Tempel des Veranstaltungskomitees der bekannten Rāmlīlā von Nāṭī Imlī ist der Rāma-Tempel im Citrakūṭa Rāmlīlā Bhavan am *maidān* von Citrakūṭa. Er beherbergt Statuen von Rāma, Hanumān, Gaṇeśa und Viṣṇu.

Zu den wenigen anderen Tempeln in Dhūpcaṇḍī gehören – neben dem Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā, dem im Folgenden ob seiner unmittelbaren Bedeutung für und ob seiner Anbindungen an den Tempel der Dhūmāvatī ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet ist – ein kleines Heiligtum für Rāṇī Satī in Bauliyābāg und ein kleiner Hanumān-Tempel in der unmittelbaren Nachbarschaft Narasiṃha Ṭīlās, in östlicher Richtung in einer Entfernung von etwa 100 Metern vom Tempel der Dhūmāvatī gelegen. Die Verehrung dieser beiden Gottheiten bleibt ausnahmslos auf die jeweilige Nachbarschaft beschränkt. Für die religiösen Zusammenhänge und Verknüpfungen innerhalb des *mohallā* erscheint jedoch der hier als Ḍīh geltende Jogībīr bedeutsam (vgl. Abb. 3). Obwohl sein Schrein wenig besucht ist, wird seine bloße Existenz als relevant für das Gleichgewicht der Gottheiten hier gesehen.

---

[40] Ein Parallelbeispiel ist unter anderem auch der bis gegenwärtig abgeschieden gelegene, wahrscheinlich wichtigste Tempel der Chinnamastā in Rājarappa. Vgl. dazu Singh (2000, 139-153).

[41] Als wichtigste und umfassendste Werke zu Göttin und Tempel und zu Quellen für beide vgl. vor allem Kakati (1989), Mishra (2004), Stapelfeldt (2001) und Kooij (1972).

[42] Zu lokalen Rāmlīlās in Benares vgl. vor allem Lutgendorf (1989, 34-61) und Parkhill (1993, 103-126). Die Literatur zu Rāmlīlā in Benares, besonders zur wichtigsten in Rāmnagar, ist sehr umfangreich; ihre Angabe würde den Rahmen der hiesigen Thematik sprengen. Stellvertretend vgl. Sax (1993, 257-273) und Schechner/Hess (1977, 51-82). Für Abbildungen von Szenen aus Rāmlīlās in Benares vgl. Lannoy (1999, 329f.).



Abb. 3
Mūrti des Jogībīr, 22. 01. 2005.

Ḍīh ist die Bezeichnung für die Schutzgottheiten zuerst von Dorfgemeinschaften in der ländlich geprägten Umgebung von Benares. Sie wird dort speziell für die Beschützer und Bewacher der gesamten Dorfeinheit genutzt, in Abgrenzung von *mohallā devatās*, die häufig als Schutzgottheiten für besondere Funktionen oder enger gefasste soziale Gemeinschaften verantwortlich gedacht werden.[43] Ḍīh ist wahrscheinlich aus dem Persischen dih oder deh abgeleitet, Stadt oder Dorf bedeutend. Im Hindī hat sich die Wortbedeutung jedoch sehr ausgeweitet und umfasst neben besagten Gottheiten auch verlassenes, ruinöses oder heimgesuchtes Dorfgebiet.[44] Der zumeist männliche Ḍīh wird als ehemaliges heroisches Mitglied der Gemeinschaft angesehen, dessen Schrein seit der Gründung des Dorfes bestehen soll. Da er als Oberhaupt über die hier ansässigen Gottheiten und Menschen gilt, sind seine Erlaubnis und sein Segen für Neuerungen jeder Art einzuholen.[45] Dies betrifft natürlich auch religiöse Belange und besonders solche, bei denen lokal wirkende Geistermächte eine Rolle spielen – also vorzugsweise auch jede Art von *ojhāī*. In den Worten von Coccari (1990, 258):

> „The Dih Baba … controls the ingress and egress of all supernatural forces and influences across village or neighborhood boundaries; his realm of authority extends to minor village deities, ghosts, other more vaguely defined magical energies, and – by extensions – those humans who would wish to manipulate those beings and forces. Most individuals find occasion to approach the Dih Baba for permission or assistence within his realm of authority; exorcist healers (*ojhā*) must cultivate a working relationship with their Dihs if they are to find success in their manipulations of the supernatural."

[43] Vgl. Coccari (1989, 137f.).
[44] Für eine detaillierte Analyse der Wortbedeutung inklusive Beispiele aus Wörterbüchern vgl. ebd., 138.
[45] Vgl. Katz (1993, 183).

Ḍīh und Bīr verschmelzen in ländlichen Gegend gegenwärtig[46]; im Stadtgebiet von Benares ist diese Identifikation jedoch bereits abgeschlossen[47]. Da der geographische Wirkungsradius von Ḍīhs im urbanen Kontext eingeschränkter ist und zumeist nur die unmittelbare Nachbarschaft umfasst, existieren hier Hunderte von Schreinen Ḍīhs und Bīrs. Ebenso wie die ländlichen Ḍīhs jedoch gelten die Ḍīhs von Benares als Schutzgottheit einer geschlossenen Nachbarschaft; sie tragen damit wesentlich zur Definierung von abgegrenzten Bereichen in der sakralen Geographie der Stadt bei.

Jogībīr setzt sich zusammen aus Jogī und Bīr; es handelt sich hier seinem Namen zufolge also um einen verstorbenen und als Bīr vergöttlichten Yogī. Yogīs können nach ihrem Tod verehrt werden, ebenso wie beispielsweise Bābās – letztere sind zumeist verstorbene Asketen. Besonders Bīrs und Bābās werden namentlich oft gemeinsam gebraucht und in einer Gestalt vereint. Die Bezeichnung Bīrbābā, mit dem jeweiligen Vorsatz des individuellen Namens, erscheint also sehr häufig in Benares.[48] Sehr viel weniger verbreitet ist die Synthese von Jogī und Bīr. Mir ist nur ein weiteres Auftreten des Namens außerhalb Dhūpcaṇḍīs in Benares bekannt. Coccari (1989, 135f.) belegt dieses und fasst die bestehenden Verschmelzungen treffend zusammen:

> „There are Bīr Babas in the Banaras area – such as Jog or Jogi Bīr of Narayanpur village – who are described as yogis who met with violent ends, and others who achieved perfection as a result of the Tantric *vīra-sādhanā*, the dangerous and empowering “Hero’s Path.” Both Bīr and memorialized yogi are adressed as “Baba”, their shrines – containing a mound or “martial ascetic” image – are nearly identical, and both are thought to be present and available to worshippers at the tomb or temple location. The nature of the presence of a Bīr and an entombed ascetic are theoretically distinct – the Bīr a deified ghost and the yogi in an immortal body or a disembodied consciouness – but this makes little difference in the outcome of worship of either figure. Both are petitioned by worshippers for the fullfilment of desires and relief from illness, misfortune, and infertility. The shrines are identified with particular neighborhoods or social groups and are publically celebrated by these patrons in similiar ways.”

Die als Ḍīh geltende Gottheit in Dhūpcaṇḍī trägt die Benennung Jogībīr als Eigennamen, nicht als Klassifizierungsbezeichnung. Natürlich verweist sie aber deutlich auf den Ursprung dieses speziellen Ḍīhs. Sein kleiner Schrein (vgl. Abb. 4) befindet sich sehr abgelegen und schwer zugänglich in einem ungenutzten, verwilderten Teil des gegenwärtigen Fabrikgeländes des Indian Handloom Weaving Institute, in einer Entfernung von etwa 200 Metern vom Tempel der Dhūmāvatī. Auch die unmittelbare Umgebung des baulich intakten Schreins ist von Wildwuchs bedeckt und lässt auf sehr seltene Besuche hier schließen.[49] In der gelebten Religiosität und der lebendigen Verehrung des *mohallās* spielt Jogībīr gegenwärtig

---

[46] Eine ausführliche Diskussion zu Bīr und Bābā in Benares und gibt Kapitel 3. 4. 3. dieser Arbeit.

[47] Coccari (1989, 140) gibt an, dass jeder von ihr während ausführlicher Felduntersuchungen aufgesuchte Ḍīh im Stadtgebiet ein Bīr war.

[48] Vgl. Coccari (1990, 252f.) zum Zusammenhang von Bīrs, Asketen und deren *samādhis* in Benares.

[49] Während *keiner* meiner wiederholten Besuche im gesamten Feldaufenthalt waren Personen anwesend – allerdings deuteten teilweise Gabenreste auf Verehrung hier hin.

also eine sehr untergeordnete Rolle.[50] Seine Anwesenheit hier und sein Status als Ḍīh aber wurden als wesentliche Bestandteile in der göttlichen Hierarchie des Gebietes von einer großen Zahl meiner Interviewpartner, vor allem auch von den *pūjārīs* der Dhūmāvatī, angeführt. Im Bewusstsein der Bewohner Dhūpcaṇḍīs ist das Wissen über die Bedeutsamkeit seiner Position offensichtlich vorhanden, ohne dass dies mit seiner realen Verehrung einhergehen muss. Es existieren keine Belege oder auch nur Hinweise darauf, dass auch in der Vergangenheit eine solche tatsächlich intensiver als gegenwärtig erfolgte. Sicher und unstreitbar ist, dass Jogībīr gegenwärtig und seit längerer Zeit keine erkennbaren Funktionen in der lebendigen Religiosität des Viertels erfüllt und dass die repräsentative *mohallā devī* hier de facto allein alle Schutz- und Beistandsfunktionen innehat und, bis zu den frühesten Belegen zurückreichend, seit mindestens einem Jahrhundert also, bereits innehatte.



Abb. 4
Schrein des Jogībīr, 22. 01. 2005.

Wichtigster Tempel im *mohallā* ist nach übereinstimmenden Aussagen von 246 interviewten Tempelbesuchern, allen *pūjārīs* hier und *allen* weiteren im Zusammenhang mit dieser Studie befragten, außerhalb des *mohallās* wohnenden, etwas mehr als 300 Personen zufolge dann zweifelsohne auch der Dhūmāvatīs. Sie ist die unangefochtene *mohallā devī*. Die Bindung der Bewohner des Viertels an sie ist sehr eng, und die gemeinsame Schutzgöttin spielt eine wesentliche Rolle sowohl für das Empfinden der eigenen Identität im *mohallā* als auch für die Darstellung und Abgrenzung gegenüber Nichtmitgliedern.[51] Auch außerhalb des Viertels, im umfassenden Kontext der gesamten Stadt Benares, ist sie die bekannteste Gottheit des Gebietes. Als solche wird sie ganz selbstverständlich auch in der nur sehr spärlich

---

[50] Auch in der Darstellung der *pūjārīs* der Dhūmāvatī: „Dhūmāvatī ist die erste Śakti. Jogībīr faltet seine Hände vor ihr." Kailāsnāth Gosvāmī am 10. 02. 2003.

[51] Letztere werden, wie in Benares generell üblich, vor allem durch Feste im Viertel demonstriert. Das mit Abstand wichtigste Ereignis dabei ist der Jährliche Schmucktag der *mohallā devī* Dhūmāvatī in ihrem Tempel. Detailliert dazu vgl. Kapitel 5. 2. 1.

vorhandenen relevanten Literatur, bestehend aus wenigen und marginalen Informationen zum Gebiet oder Viertel in lokalen Hindī-Publikationen zumeist zur Stadt Benares, präsentiert. Beispielsweise beschäftigen sich etwas mehr als ein Drittel der Ausführungen im oben herangezogenen Zeitungsartikel Śāstrīs[52] zum *mohallā* Dhūpcaṇḍī allein mit der Göttin und ihrem Tempel. Die bis dato einzige im Tempelumfeld initiierte Publikation beinhaltet ausschließlich Informationen zu nicht tempelspezifischer Repräsentation und Ritual der Göttin und nimmt keine Stellung zu ihrem Status im hiesigen Tempel oder *mohallā*.[53]

Die religiöse Struktur Dhūpcaṇḍīs in sowohl Geschichte als auch Gegenwart steht in engem Zusammenhang mit der geographischen Position des Viertels entfernt von den religiösen Zentren im historischen Stadtkern von Benares an der Gaṅgā, entfernt von den seit vielen Jahrhunderten etablierten Heiligtümern und *liṅgas* der Periode des *Kāśīkhaṇḍa*. Die periphäre Lage des Viertels und die damit verbundenen demographischen Besonderheiten erscheinen beispielsweise relevant für Genesis und erfolgreiche Entwicklung der Repräsentation Dhūmāvatīs hier. Sehr wahrscheinlich stand die geographische Lage des Viertels in Zusammenhang damit, dass eben hier überhaupt ein Heiligtum für eine tantrisch eitäre und gefahrvolle Göttin errichtet wurde. Die Etablierung Dhūmāvatīs in einer zu Beginn also sehr wahrscheinlich tantrischen Repräsentation war natürlich wiederum Voraussetzung für spätere Transformationen hin zur wohltätigen, zugänglichen *mohallā devī* und für die damit einhergehende weitläufige Integration in die populäre lokale Religion. Die noch gegenwärtige Randposition des Viertels in der urbanen Struktur von Benares und die damit auch fehlende Integration in traditionelle Pilgerrouten hat weiterhin zur Folge, nur wenige Verehrer von außerhalb die Heiligtümer Dhūpcaṇḍīs aufsuchen. Zu den wenigen Heiligtümern im Viertel neben dem der Dhūmāvatī gehören ein folgend näher diskutiertes komplexes Heiligtum für mehrere Gottheiten, Narasiṃha Ṭīlā, ein kleines Heiligtum für Rāṇī Satī, ein ebenfalls kleiner Hanumān-Tempel und de Schrein des als Ḍīh Dhūpcaṇḍīs geltenden Jogībīr.

[52] Vgl. Śāstrī (2003b).
[53] Für Details zu *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* vgl. Kapitel 6. 2. 2.

3. 3. Der Tempel der Dhūmāvatī

3. 3. 1. Baustruktur und Datierungen

Das Tempelgelände[54] zeigt einen quadratischen Grundriss von 15,3 x 15,3 Metern (vgl. Karte II).[55] Das Sanktuarium der Göttin und das an dessen Rückwand angefügte separate Sanktuarium[56], beides baulich schlichte Strukturen, stehen frei im Zentrum eines Innenhofes. Dieser ist allseitig umgeben von zu ihm hin offenen Gängen, dessen Außenmauern als Begrenzungen des Tempelgeländes fungieren. Letztere sind mit je einer Tür in der östlichen und südlichen Mauer und zusätzlich mit zwei Fensteröffnungen respektive mit einer versehen. Das über eine Treppe an der südwestlichen Ecke begehbare, für die Öffentlichkeit jedoch nicht zugängliche Flachdach der Balustradengänge wird in der zum Innenhof weisenden Seite von einfachen Säulen getragen. In allen vier Ecken der Balustradengänge befinden sich kleine Kammern ohne Fenster. Nahe der südöstlichen Kammer, innerhalb des östlichen Ganges, steht ein Miniaturtempel. In der südöstlichen Ecke des Innenhofes befindet sich eine Wasserpumpe in einem das Wasser durch eine niedrige Umfassung einschließenden Bereich.

Die *mūrti* Dhūmāvatīs ist mit Blick nach Osten ausgerichtet, und folgerichtig befindet sich der Haupteingang zu ihrem Sanktuarium, durch den die Gläubigen *darśana* nehmen, an dessen östlicher Seite. Das Sanktuarium ist für die Öffentlichkeit nicht zu betreten. *Darśana* erfolgt in jedem Fall vom überdachten Bereich davor aus. Eine weitere Tür führt von Süden in das Sanktuarium; diese wird ausschließlich von den *pūjārīs* benutzt. Der einzige von der Öffentlichkeit genutzte Tempeleingang liegt in direkter Linie zum Haupteingang des Sanktuariums, ebenfalls an der Ostseite. Ein weiterer Tempeleingang an dessen Südseite führt zu nahe stehenden Häusern einiger *pūjārīs* und wird nur von den Mitgliedern ihrer Familien genutzt. Das hintere Sanktuarium an der Rückwand des Dhūmāvatī-Sanktuariums beherbergt mehrere Nebengottheiten und ist durch einen westlichen Eingang separat zu betreten.

Jedem Zweig der *Pūjārī*-Familie[57] ist mindestens eine der Kammern in den Balustradengängen des Tempels zur Verfügung zugesprochen. Sie werden nach eigenen Wünschen sehr unterschiedlich genutzt. Die Räume im Nordwesten und Nordosten gehören zum Familienzweig Pannalāl. Im nordwestlichen Raum wurde 1982 von Pannalāl Gosvāmī für seine persönlichen Rituale eine Kālī-Statue installiert, deren *darśana* jedoch auch für Gläubige durch eine verschlossene, aber blickdurchlässige Gittertür möglich ist und die vor allem dadurch in das öffentliche Geschehen im Tempel integriert ist.[58] Der nordöstliche Raum ist ungenutzt. Die südöstliche Kammer beherbergt persönliche Utensilien und Ritualgegenstände des Kailāsnāth Gosvāmī. Der südwestliche Raum des Rājendra Gosvāmī

[54] Die offizielle Adresse des Tempels lautet J. 12/134.
[55] Für das Anfertigen dieser Karte danke ich Niels Gutschow und Bijay Basukula. Sie verdeutlicht Abmessungen auch der folgend in diesem Kapitel beschriebenen Baustrukturen. Zu den baulichen Strukturen im Tempel vgl. auch das gesamte Kapitel 3. 3. 4., das im Detail Nebengottheiten und die sie beherbergenden Räume darstellt.
[56] Vgl. ebd. für ausführliche Angaben zum Raum, zu dessen baulicher Anlage und zu den hier installierten Nebengottheiten.
[57] Zu den einzelnen Familienzweigen und den Familienverhältnissen generell vgl. Kapitel 6. 1. 2.
[58] Für Details zum Raum und seiner Göttin vgl. das folgende Kapitel 3. 3. 4.

war bis 2004 verschlossen, danach gestaltete dieser ihn als Heiligtum mit mehreren Gottheiten. Seitdem finden im Raum die von Rājendra Gosvāmī regelmäßig abgehaltenen *Ojhā*-Sitzungen statt.[59] Alle Räume außer der des Rājendra Gosvāmī haben eine einheitliche Größe von 2,5 x 2,5 Metern; letzterer ist mit 2,5 x 3 Metern geringfügig geräumiger.

Im Tempelgelände befinden sich wenige Inschriften. Zwei Stifterinschriften auf Marmorkacheln aus der jüngsten Vergangenheit zeigen nur die Stifternamen und das entsprechende Datum. Bedeutsamer sind die an der Außenseite der Vorderwand des Sanktuariums, beidseitig unmittelbar neben dem Eingang angebrachten Inschriften von 1991. Die Höhe der Marmortafeln, welche eine Größe von 153 x 25 cm haben, entspricht der der Sanktuariumstür. Sie gehen auf zwei verschiedene Stifter zurück: Zuerst wurde die in Blickrichtung auf das Sanktuarium linke Tafel aus den Mitteln einer umfangreichen Stiftung bezahlt, die von 1991 bis 1994 eine Renovierung großer Teile des Tempels ermöglichte[60], und unmittelbar folgend im selben Jahr wurde die rechte der beiden von einer Familie der Nachbarschaft gespendet. Über die Texte für beide Inschriften entschieden nicht die Stifter, sondern sie wurden nach Absprache mit den *pūjārīs* ausgewählt. Die linke Marmortafel zeigt in dieser Reihenfolge *mantra*, *dhyāna*, *stava* und *kavaca* der Dhūmāvatī. Quelle für alle ist das im modernen Hinduismus vielfältig gebrauchte, Informationen zu einer Vielzahl von nicht nur tantrischen Gottheiten enthaltende Kompendium *Mantrasāgar*.[61] Vor allem die hier niedergeschriebene *Dhyānamantra*-Version vermittelt, so muss an dieser Stelle erneut betont werden, die tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs in kurzer, komprimierter Form. Aber auch *stava* und *kavaca* enthalten Hinweise darauf. Die rechte Inschrift trägt die Überschrift „*āratī*" und wurde als solche der *Durgāsaptaśatī* entnommen. Die bekannte Hymne wählten die *pūjārīs* nach eigenen Aussagen aus vorzugsweise praktischen Gründen, weil sie so von Gläubigen vor dem Sanktuarium während ihrer Verehrung hier abgelesen werden könne. Beide Tafeln enthalten keine Angaben über die jeweiligen Quellen.

Auch diese Inschriftentafeln verweisen ob des sehr divergierenden Inhalts, den sie mitteilen, wieder auf die Existenz von zwei parallelen Göttinnenkonzepten im Tempel Dhūpcaṇḍī. Seite an Seite werden hier Informationen aus zwei gänzlich verschiedenen religiösen Bereichen präsentiert, entnommen Quellen, die einerseits tantrische Inhalte – *Mantrasāgar* – und andererseits von purāṇischen Quellen geprägtes Gedankengut – *Durgāsaptaśatī* – transportieren. Damit sind diese Inschriften bezeichnendes Beispiel nicht nur generell für die Transformationen Dhūmāvatīs hier – Transformationen von einer tantrischen, elitären, unzugänglichen, sehr gefahrvollen und ausnehmend individuellen Göttin hin zu einer purāṇischen Vorstellungen unterliegenden, zugewandten, milden und wohltätigen *mohallā devī*, die für weltliche Belange ihrer Verehrer im Stadtviertel sorgt und deren individueller Charakter vor allem durch die Gleichsetzung mit Durgā oder Pārvatī als deren Manifestation verschwindet. Auf diese Veränderungen wurde in dieser Arbeit bereits wiederholt verwiesen, und sie werden im Folgenden weiter ausgeführt. Besonders das hier

[59] Auch hierzu und vor allem zur speziellen Nutzung des Raumes vgl. ebd.

[60] Zu Details über die mit dieser Stiftung verbundenen Renovierungen vgl. folgend im selben Kapitel. Ebenfalls dazu und zur Person des Stifters Umar Śanker Singh vgl. Kapitel 6. 2. 2.

[61] Für Details zum Text *Mantrasāgar* und zu den Dhūmāvatī betreffenden Passagen darin vgl. Kapitel 2. 2. 3.

präsentierte Beispiel belegt jedoch darüber hinaus das *Andauern* dieser Umgestaltungen. Beide Inschriften, angebracht an der wahrscheinlich prominentesten Position im Tempel beidseitig der Sanktuariumstüren, sind vor Tempelbesuchern überaus hervorgehoben. Unmittelbar nebeneinander und vor allem ohne jegliche Betonung einer Tafel vor der anderen werden dabei beide die Göttin kennzeichnenden Konzepte einheitlich propagiert.

Ein Gegensatz oder Widerspruch zwischen letzteren ergibt sich weder für *pūjārīs* noch für Gläubige, vermutlich auch deshalb, weil die meisten Manifestationen auf eigenen mythologischen Ursprüngen basieren und diese zumindest in Teilen oft erhalten bleiben. Die Vereinnahmung von Göttinnen mit ursprünglich eigener Mythologie in den Kreis der Manifestationen Durgās ist Gläubigen also generell nicht unvertraut. Sie ist im Hinduismus ein ebenso weit verbreitetes Phänomen wie ‚Saumyaisierung' und kann für einen historisch weit zurückreichenden Zeitraum belegt werden. Treffendes Beispiel ist die ehemals lokale Göttin Vindhyavāsinī, deren Identifizierung mit Mahādevī bereits sehr früh begann, in den *Durgāstavas* des *Mahābhārata* (4.6.7-27 und 6.23.4-16).[62] Als dämonentötende Manifestation Durgās fand sie weite Verbreitung über ihre Ursprungsregion, das Vindhya-Gebirge, hinaus. Auch in Benares haben sich mehrere Schreine dieser Göttin etablieren können.[63] Obwohl der Beginn der Vereinheitlichungsprozesse zwischen Vindhyavāsinī und Durgā-Mahādevī sehr lang zurückliegt und obwohl die Göttin in der Gegenwart eindeutig nicht nur als Manifestation Durgās, sondern sogar als ursprüngliche Ādiśakti des *Devīmāhātmya* von den *pūjārīs* in ihrem bedeutendsten Tempel, Vindhyācala, propagiert und von der Mehrzahl der Gläubigen ebenso verstanden wird[64], sind selbst hier Reste einer früheren Mythologie der Göttin erhalten geblieben. Sie waren Gegenstand eines Textes noch des frühen 19. Jh. – *Vindhyamāhātmya* – und dominieren darin über alle Vereinheitlichungen[65]. Gegenwärtig ist die konzeptuelle Umgestaltung Vindhyavāsinīs jedoch so weit fortgeschritten, dass grundsätzlich die Ausführungen des *Devīmāhātmya* verbreitet werden und dass letztere abweichende Auslegungen bereits fast vollständig verdrängten.[66]

Solche Vereinheitlichungstendenzen betreffen dabei keinesfalls nur Göttinnen, deren Verbreitung ehemals durch geographische Grenzen beschränkt war. Göttinnen aus in mehrerer Hinsicht ehemals begrenzten Bereichen, zum Beispiel auch aus elitären, einer weiten Öffentlichkeit unzugänglichen religiösen Strömungen wie Tantra, sind offensichtlich ebenfalls solchen Entwicklungen unterlegen. Je geringer die Bedeutung der jeweiligen *devī* jedoch ist, desto häufiger fehlen schriftliche Quellen. Tatsächlich nachweisbare Entwicklungen wie die der Vindhyavāsinī sind auch deswegen aufschlussreich bei der Untersuchung von weniger ausführlich dokumentierten Manifestationen. Für Dhūmāvatī – wie für sehr viele andere Göttinnen auch – sind deutlich parallele Tendenzen zu den oben kurz skizzierten zu beobachten. Zusammenfassend und vereinfacht verlaufen diese im

---

[62] Quellenangaben nach Bhattacharyya (2001, 294). Zur Einbettung Vindhyavāsinīs in die Mahādevī-Theologie vgl. Humes (1998, 49-76), Hazra (1963, 30) und Tiwari (1985, 89f.).
[63] Vgl. Humes (1993, 181-204) fzu diesen und zur Verbreitung Vindhyavāsinīs in Benares generell.
[64] Auf detaillierten Felduntersuchungen basierende Details dazu gibt Humes (1998, 52-60).
[65] Vgl. ebd., 60-71.
[66] Für Details zu diesen Vereinheitlichungsprozessen insgesamt, die überaus aufschlussreich auch zum Verständnis der Entwicklung anderer Göttinnen beitragen, vgl. ebd., 52-76.

Hinduismus sehr verbreiteten Entwicklungen für die betroffenen Göttinnen demnach immer von einer ausgewiesenen konzeptuellen Individualität und mythologischen Eigenständigkeit einer Göttin über zumeist lange Phasen von Vereinheitlichungsversuchen inklusive angestrebter Unterdrückung der ursprünglichen Individualität letztlich hin zu einer mit der Unterdrückung des ursprünglichen Konzeptes und der angeschlossenen Mythologie verbundenen Integration der jeweiligen *devī* in den Kreis der Manifestationen Durgās oder Mahādevīs. Für Vindhyavāsinī und bislang einige andere Göttinnen trifft auch der letztmögliche Schritt in dieser Entwicklung zu, der zur endgültigen Identifizierung mit Durgā oder Mahādevī als ursprüngliche Ādiśakti.

Dhūmāvatī befindet sich, wenn dieses Modell zugrunde gelegt wird, in ihrem Tempel in Dhūpcaṇḍī gegenwärtig eindeutig in der Phase der Vereinheitlichungsversuche inklusive angestrebter Unterdrückung der ursprünglichen Individualität. Vereinheitlichungsversuche verdeutlichen beispielsweise auch die diesen Überlegungen zugrunde liegenden Inschriften in ihrem Tempel. Darüber hinaus verweisen zusätzlich mannigfaltige Anzeichen auf das Bestreben der *pūjārīs*, Dhūmāvatīs tantrischen Hintergrund mit purāṇisch geprägten und lokalen populären Elementen zu verschmelzen und ihn letztlich zu verhüllen. Dies dominiert die Interpretation der Göttin im hiesigen Tempel eindeutig und zeigt sich de facto in allen Bereichen, dabei am offensichtlichsten im Gebrauch von purāṇisch fundiertem Ritual sowohl im Alltag als auch an den Festtagen der Göttin[67] und in ihrer öffentlichen ikonographischen Präsentation[68]. Diese Bestrebungen werden detailliert in verschiedenen Kapiteln dieser Arbeit diskutiert. Wie oben angeführt, belegt das selbstverständliche Neben- und Miteinander einer Inschrift mit Inhalten aus der ursprünglichen tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs neben einem weithin bekannten Durgā propagierenden Text vor allem aber auch, dass der Wandlungsprozess der Göttin keinesfalls abgeschlossen ist. Reste ihres tantrischen Hintergrundes sind noch nicht verschwunden. Mehr noch: Wie die Auswahl dieser Inschriften durch die *pūjārīs* belegt, werden Hinweise auf den tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs von ihnen in der Öffentlichkeit nicht nur geduldet, sondern sogar als legitimer Bestandteil ihres Charakters verstanden und als solcher verbreitet.[69] Gegenwärtig sind also die Bestrebungen der *pūjārīs*, den tantrischen Hintergrund der Göttin zu überwinden und ihn durch eine Repräsentation zu ersetzen, welche von einer mit sanskritisierter, purāṇisch geprägter, vor allem aber lokalpopulären Verehrung vertrauten Öffentlichkeit annehmbar ist, (noch) von einer gleichzeitigen Akzeptanz dieses Hintergrundes begleitet. Eine Fusion selbst vermeintlich unvereinbarer Konzepte erscheint damit folgerichtig und erfolgt tatsächlich. So ergibt sich letztlich, dass gegenwärtig im Tempel der Dhūmāvatī zwei außerordentlich verschiedene Interpretationen der *devī* Seite an Seite parallel bestehen.

In den Bereichen neben den Sanktuariumstüren, an denen beide hier diskutierten Tafeln angebracht wurden, befanden sich bis 1988 zwei große Gemälde – links eines der Tārā

---

[67] Vgl. Kapitel 5. 1. zum Alltagsritual respektive Kapitel 5. 2. zu Ritualen an Festtagen.

[68] Vgl. Kapitel 4. 2. 1.

[69] Zu einem weiteren, ebenso deutlichen Fall der aktiven Verbreitung von Informationen zum tantrischen Konzept Dhūmāvatīs mithilfe der *pūjārīs* im Tempel, zum Verteilen des Heftes *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* mit tantrischem Inhalt zur Göttin, vgl. Kapitel 6. 2. 2.

und rechts eines der Kālī. Beide gehörten zu einer Zehnergruppe der Mahāvidyās, die im Tempel abgebildet war.[70] 1988 waren die Gemälde nach Aussagen der *pūjārīs* so stark verwittert, dass sie überstrichen wurden. Auch mehrere Glocken sind im Tempel verteilt. Alle sind, wie weithin verbreitet, aus Messing gefertigt, haben aber unterschiedliche Maße. Zwei mit einem Durchmesser von etwa 20 beziehungsweise 15 cm große Glocken wurden direkt vor dem Sanktuarium angebracht, unter dessen Vordach, und fünf weitere von acht bis zwölf cm Durchmesser auf dem Weg vom Tempeleingang hin zum Sanktuarium. Im hinteren Sanktuarium ist eine Glocke von etwa 8 cm Durchmesser über dem *liṅga* angebracht.

Die Ostseite des Tempels wird von einem folgend näher beschriebenen Vorplatz begrenzt. Auf diesem münden zwei sich von Osten respektive Süden nähernde Wege. Nur über sie ist der Tempel zu erreichen. Auch die südliche und westliche Außenmauer des Tempels ist von einem schmalen Weg umgeben, der jedoch de facto nur von den Bewohnern des unmittelbar an die Nordmauer angrenzenden Wohngebäudes und einiger weniger anderer Häuser hier genutzt wird. Auf der vom Tempel abgewandten Seite dieses Weges befinden sich im Westen Wohnhäuser und im Süden die Wohngebäude einiger *pūjārīs* und ihrer Familien. Teile des südlichen und südwestlichen Bereiches jenseits des Weges werden von einem durch ein Gitter verschlossenen Schulgelände eingenommen. Alle als *pūjārīs* tätigen Mitglieder der Familie Gosvāmī wohnen im unmittelbaren Umkreis des Tempels, maximal zwölf Meter vom Tempelhaupteingang entfernt. Ihre sehr einfachen ein- oder zweistöckigen Häuser gliedern sich baulich gänzlich unauffällig in die Umgebung ein (vgl. Abb. 5). Sie befinden sich an südlicher, südöstlicher, östlicher und nordöstlicher Seite des Tempels.



Abb. 5
Pūjārī-Wohnhäuser östlich des Tempeleingangs, 24. 01. 2003.

[70] Einige dieser Gemälde existierten noch, als Kinsley den Tempel besuchte, nicht jedoch Tārā und Kālī. Vgl. Kinsley (1998, 186), leider ohne Datumsangabe für seine Besuche. Nach Aussagen der *pūjārīs* wurden die letzten Gemälde 1988 übermalt.

Außer von den Wohnhäusern der *Pūjārī*-Familie wird die unmittelbare Tempelumgebung baulich und optisch von einem 22 x 15,5 Meter großen Vorplatz dominiert. Dieser kann in zwei Hauptbereiche gegliedert werden: in ein dicht am Tempel befindliches Gebiet von 6,5 x 15,5 Metern Größe, das als unmittelbarer Tempelvorhof fungiert (vgl. Abb. 6-8), und in eine davor liegende unbebaute Freifläche von 15,5 x 15,5 Metern.



Abb. 6
Śiva-Tempel auf dem Vorhof des Tempels Dhūpcaṇḍī, rechts im Bild ungenutztes Lagerhaus und im Hintergrund *Pūjārī*-Wohnhäuser, 10. 05. 2003.



Abb. 7
Pīpal, Kālī-Schrein und Verkaufsstand vor dem Tempeleingang Dhūpcaṇḍī, 24. 01. 2003.



Abb. 8
Pīpal, Verkaufsstand für Gaben und im Hintergrund Tempeleingang, 24. 01. 2003.

Der Tempelvorhof leitet die Gläubigen zum Eingang hin, und zwei einfache Blumenverkaufsstände, die von Ehefrauen und Töchtern der Familie Gosvāmī betrieben werden, bieten Blumen, Kampfer, Kokosnüsse und *agarbattī* als Gaben für den Tempelbesuch an. Hier befinden sich auch auf einer Plattform der zum Tempel gehörige *pīpal* und daneben ein Kālī-Schrein (vgl. Abb. 7 und Abb. 8), eine Löwenstatue (vgl. Abb. 9) und ein Śiva-Tempel (vgl. Abb. 6). Die freie Fläche noch vor dem Tempelvorhof wird vom Tempel nur an dessen wichtigstem Festtag genutzt, an seinem Varṣik Śṛṅgār.



Abb. 9
Löwenstatue auf einer Stele vor dem Tempeleingang, 24. 01. 2003.

Ebenfalls in der unmittelbaren Umgebung des Tempels befinden sich insgesamt vier als *samādhis* bezeichnete Grabstätten, in denen Mitglieder der Familie Gosvāmī bestattet wurden. Sie alle liegen im Nordwesten des Tempeleingangs und sind integriert in den mit Wohnhäusern einiger *pūjārīs* bebauten Bereich. Zwei von ihnen haben die häufig anzutreffende Form von Kegeln, zwei sind mit Steinplatten bedeckte körperlange Gräber. Dieser Unterschied wird sowohl mit dem jeweiligen Alter der *samādhis* als auch mit dem Status der darin begrabenen Personen begründet. Beide etwa acht Meter vom Tempeleingang entfernte, nahe beieinander liegende konische Hügel verweisen, wie zu erwarten, auf den Asketenstatus der Verstorbenen hin. Ihr Alter ist nicht sicher nachzuweisen; Schätzungen der Familie reichen bis zu dreihundert Jahren. Die beiden offensichtlich über ausgestreckten Körpern errichteten Gräber befinden sich unmittelbar nebeneinander etwa sechs Meter vom Tempeleingang entfernt. Sie werden übereinstimmend den Großeltern der Geschwister Pannalāl und Rāmsūrat Gosvāmī und einem Alter von etwa 40 Jahren zugeordnet. Nach Aussagen der *pūjārīs* können der Familientradition zufolge auch Nichtasketen – wie hier ein verheiratetes Paar – begraben werden. Diese Sitte wurde allgemein mit der Verbindung von

Gosvāmīs zum Asketentum begründet.[71] Einige *pūjārīs* beziehen die *samādhis* in ihr tägliches Ritual ein, beispielsweise indem sie diese mit Wasser besprengen.

Eine mythologisch begründete Beziehung zum Tempel zeigt ein Schachtbrunnen in einem unmittelbar benachbarten Haus an der südwestlichen Ecke der Tempelaußenmauer.[72] Dieses Haus wurde nach Aussagen der *pūjārīs* erst um 1988 erbaut und beherbergt seitdem in einer separaten, der Öffentlichkeit frei zugänglichen Außenkammer den zuvor offen stehenden Brunnen. Er wird übereinstimmend und seiner baulichen Struktur gemäß als *kūpa* bezeichnet, trägt darüber hinaus aber keinen Eigennamen. Dieser Standort des 102 x 123 cm messenden Brunnens wird teilweise als Ort der ersten Begegnung zwischen der personifizierten Dhūmāvatī und dem das Brunnenwasser regelmäßig nutzenden Ṛṣi Durvāsa betrachtet und damit als der ursprünglicher Ort, an dem Dhūmāvatī erstmals auf der Erde erschien.[73] Eine solche mythologische Verbindung des Tempels mit dem nahe gelegenen Brunnen ist wenig verwunderlich. Brunnen spielen in der mythologischen Selbstdefinition vieler Tempel und Schreine des Hinduismus eine Rolle, und auch in Benares beziehen sich Heiligtümer wiederholt und auf verschiedene Weise auf nahe gelegene Brunnen.[74] Letztere unterliegen aber teilweise auch selbst Verehrung, vor allem an ausgewählten Festtagen. Neben der mythologischen existiert gegenwärtig keine praktische Anbindung des hiesigen Brunnens an den Tempel und die Göttin darin. Es ist jedoch mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der Brunnen, vermutlich sogar über einen langen Zeitraum hinweg, in der Geschichte des Tempels einziger oder zumindest nächstgelegener Wasserlieferant war und dass er als solcher genutzt wurde. Heute erfüllt ausschließlich die handbetriebene Wasserpumpe im Tempelgelände diese Funktion, und nichts verweist auf eine, ehemalige oder noch bestehende, rituelle Bedeutung des Wassers des nahen *kūpa*.

Aussagen zu Datierungen aller Aspekte des Tempels sind mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Zur Geschichte des Tempels, auch zu seiner Baugeschichte, ließen sich nur sehr schwer Informationen eruieren. Dies liegt begründet in der Abwesenheit von Urkunden zum Tempel. Auch sehr intensive Nachforschungen über einen ausgedehnten Zeitraum hinweg, über den der gesamten Felduntersuchungen von August 2001 bis März 2005, erbrachten keine Hinweise auf die Existenz von Urkunden zu Tempelbelangen. Schriftdokumente zu fast allen historischen Aspekten fehlen gänzlich – zur Baugeschichte, zur Familiengeschichte der *Pūjārī*-Familie Gosvāmī, zur historischen Entwicklung der Ökonomie oder Verwaltung im Tempel, aber darüber hinaus auch zu mythologischen Entwicklungen und solchen im rituellen Bereich. Einzig die Eigentumsverhältnisse hier konnten für etwa einhundert Jahre zurückreichend detailliert belegt werden, wie im folgenden Kapitel näher ausgeführt wird. Fast alle notwendigen Angaben zu Datierungen mussten also mündlich erfragt werden. Generell gehören ebensolche Fragen zu Datierungen jedoch zu den

---

[71] Beispielsweise Kailāsnāth Gosvāmī am 01. 12. 2002: „Wir sind Śivas *gaṇa*. In unserer Gemeinschaft gibt es also einige, die wie Asketen behandelt werden.“

[72] Dessen offizielle Adresse lautet J. 12/135.

[73] Zu dieser Ursprungsmythologie vgl. das folgende Kapitel 3. 3. 3. und Kapitel 3. 4. 4. dieser Arbeit.

[74] Zur baulichen Anlage von Brunnen in Benares, auch zur Unterscheidung zwischen *kuṇḍa* und *kūpa*, und zu einigen wichtigen Beispielen in der Stadt vgl. Gutschow/Michaels (1993, 76-80). Zu Brunnen in Benares vgl. auch Rötzer (1989b, 89-91).

ausnehmend diffizilen Interviewgegenständen. Auch Datenerhebungen für den Tempel Dhūpcaṇḍī gestalteten sich in Teilen schwierig. Dennoch konnten letztlich übereinstimmende und vor allem deshalb zuverlässige Informationen durchgehend für besonders die beiden letzten Generationen – für einen ungefähren Zeitraum von einhundert Jahren also – und teilweise auch für länger zurückliegende Zeiträume ermittelt werden.

Schriftliche Dokumente fehlen dabei nicht nur zur Geschichte des Tempels. Auch das gegenwärtige Geschehen im Tempel wird nicht schriftlich festgehalten. Nachweise und Rechnungen jedweder Art, Belege und dergleichen werden im Tempel generell nicht bewahrt. So können auch Informationen zu allen der oben genannten Bereiche in jüngerer und jüngster Zeit, besonders eben auch zu ökonomischen und administrativen Gesichtspunkten, ausschließlich über mündliche Zeugnisse nachvollzogen werden. Letztere werden jedoch, da sie weniger lang zurückliegende Sachverhalte betreffen, zumeist einheitlich angegeben und sind deshalb zu weiten Teilen verlässlich.

Fehlende Urkunden zum Ursprung des Tempels erlauben also keine einwandfreie Datierung auch seines Erbauungsdatums. Datierungsprobleme existieren ebenso zur Installation der Göttin selbst[75], so dass auch darüber keine Rückschlüsse auf das Alter der Baustrukturen hier gezogen werden können. Auch die architektonische Gestaltung gibt wenige Anhaltspunkte dafür[76]. Die bauliche Anlage nicht nur beider Sanktuarien, sondern auch des sie umgebenden Gangs ist ausnehmend schlicht und schmucklos, und ältere Stilelemente fehlen. Hinweise auf das Alter des Tempels kann jedoch das verwendete Baumaterial geben. Das Sanktuarium der Dhūmāvatī wurde aus einer in Benares ehemals, bis in die erste Hälfte des 19. Jh. hinein gebräuchlichen Ziegelart – „*lakaurī*“, im Tempel herkömmlich als „Lucknow-Ziegel“ bezeichnet – erbaut.[77] Diese haben im Tempel eine Größe von etwa 2 x 15 x 10 cm. Wegen ihres eingestellten Gebrauchs in Benares bereits ab der zweiten Hälfte des 19. Jh. fungieren solche Ziegel generell als Indikator für das Alter von Gebäuden. Dies ist auch den *pūjārīs* hier bekannt. Ihre auf der verwendeten Ziegelart basierenden Schätzungen zum Alter der sehr wahrscheinlich ältesten Baustruktur hier, zu dem des Sanktuariums, beliefen sich demzufolge auf etwa 150 bis 250 Jahre. Da mit fast vollständiger Sicherheit davon auszugehen ist, dass diese Ziegelart in Benares tatsächlich nur in älteren Bauten bis um 1850 verwendet wurde, erscheint eine Datierung des Sanktuariums der Dhūmāvatī vor 1850 berechtigt. Diese Datierung stimmt zudem mit den wenigen anderen Belegen zur Installation der Göttin hier überein.[78]

---

[75] Zur historischen Entwicklung der Göttin in diesem Tempel, zum Ursprung ihrer Verehrung in Dhūpcaṇḍī und für eine Diskussion zu Datierungsproblemen hier vgl. auch das vorhergehende Kapitel 3. 3. 1.

[76] Die Grundform der Anlage, beispielsweise auch der Tür, verweisen nach Einschätzung Niels Gutschows auf einen Erbauungszeitraum zwischen 1830 und 1870. Ich danke Niels Gutschow für diese Einordnung, die mit den anderen wenigen, folgend aufgeführten Anhaltspunkten und den Aussagen von befragten Personen aus dem Tempelumfeld übereinstimmt.

[77] Zu dieser Ziegelart, zu Datierungen ihres Gebrauchs in Benares und zur Abgrenzung dieser Ziegelart von der nachfolgend, ab der zweiten Hälfte des 19. Jh. in Benares sehr verbreiteten, „englischen“ Ziegelart mit anderen Maßen vgl. Rötzer (1989a, 114).

[78] Vgl. Kapitel 3. 2. 2. zum ältesten sicher belegten Erscheinen Dhūmāvatīs in Karten von Benares, in Kailāsanātha Sukulas *Kāśīdarpaṇa* von 1876.

Unstreitig und erwartungsgemäß ist auch feststellbar, dass die bauliche Entwicklung in Phasen verlief, dass also wiederholt Ergänzungen und Reparaturen stattfanden und weiter stattfinden. Für die jüngere Vergangenheit lassen sich verschiedene Bau-, Ausbesserungs-, Instandsetzungs- und Renovierungsarbeiten nachvollziehen. Auch zu diesen werden keine schriftlichen Zeugnisse im Tempel verwahrt. Veränderungen aber, die von der gegenwärtigen und der vorhergehenden *Pūjārī*-Generation eingeleitet wurden, sind verlässlich belegt durch kongruente Aussagen der Familie Gosvāmī, von Nachbarn und Tempelbesuchern.

Demnach erschien der Tempel bis 1982 in sehr ruinösem Zustand. Nur das Sanktuarium der Göttin war gut erhalten. Es war auch in der Geschichte des Tempels offenbar nie mit einem Turm versehen. Gründe für diese bei Göttinnentempeln in Benares eher ungewöhnliche bauliche Anlage können nur vermutet werden. Sehr wahrscheinlich sind hauptsächlich finanzielle Motive dafür verantwortlich zu sehen. Gegenwärtig begründen alle *pūjārīs* das Fehlen eines Turms mit solchen. Sie werten die Baustruktur des Sanktuariums einheitlich als unzulänglich und erwünschen die Errichtung eines Tempelturms. 1982 war das Sanktuarium umgeben von nur drei äußeren Gängen, von denen zwei sehr baufällig waren. Das Flachdach über dem südlichen Gang war eingestürzt, und auch die nördliche Außenwand des Tempelgeländes war in Teilen zerstört. Der westliche Balustradengang fehlte noch vollständig.[79] Das Alter der Gänge wurde einheitlich auf etwas mehr als einhundert Jahre geschätzt, ohne dass nähere Angaben zu Umständen der Erbauung, zu Ursachen oder zu Verantwortlichen dafür erbracht werden konnten. 1982 erfolgten dann umfangreiche Bau- und Reparaturarbeiten. Das eingestürzte Dach wurde erneuert und die nördliche Außenwand repariert. In letzterer war noch ein ursprünglich vorhandener Eingang in das Tempelgelände erhalten. Damals war der Tempel also von drei Seiten aus betretbar und zur vierten, westlichen, hin offen. Ebenfalls 1982 veranlasste die Familie Gosvāmī die Errichtung der westlichen Außenmauer inklusive eines von Säulen gefassten Ganges, in baulicher Anlehnung an die bereits bestehenden Balustradengänge. So wurde die Baustruktur vervollständigt, und es entstand der Grundriss des Tempels, wie er sich gegenwärtig präsentiert.

1988 wurde das unmittelbar nördlich an den Tempel angrenzende Grundstück verkauft. Die Eigentümer errichteten ein Wohnhaus dort, dessen Mauern direkt an die äußere Tempelwand anschließen. Aus diesen praktischen Gründen wurde der bis dato existierende Eingang in der nördlichen Außenmauer des Tempels zugemauert. Er ist als Nische dort noch zu erkennen. Ebenfalls 1988 wurden die letzten der noch erhaltenen, bereits zuvor erwähnten Gemälde der Mahāvidyās während eines Neuanstriches des Tempels übertüncht. Sie befanden sich an den Außenwänden des Sanktuariums und den Innenwänden der Balustradengänge.

Die umfangreichste Stiftung in der jüngeren Vergangenheit des Tempels im Jahr 1991 ermöglichte ausgedehnte Reparaturarbeiten.[80] In den Jahren 1991 bis 1994 wurden verschiedene bauliche Veränderungen, Ausbesserungen und Renovierungen veranlasst, so

---

[79] Obwohl folgerichtig die vorherige Existenz eines Ganges auch dort anzunehmen wäre – um die Umfassung des Sanktuariums an allen vier Seiten als baulich geschlossene Struktur zu gewährleisten – ist eine solche nicht mehr nachzuweisen.

[80] Die gespendete Summe betrug insgesamt 150000 Rupien. Zum Hintergrund der Stiftung und zum Stifter Umar Śanker Singh vgl. Kapitel 6. 2. 2. dieser Arbeit.

auch im Sanktuarium der Dhūmāvatī und im hinteren Sanktuarium. Der Boden des Göttinnensanktuariums, der überdachte Bereich davor, der kurze Weg vom Tempeleingang hin zum Sanktuarium und der Boden des hinteren Sanktuariums wurden mit Marmorkacheln ausgelegt. Die Innenwände des Sanktuariums der Dhūmāvatī wurden vollständig mit weißen Keramikfliesen versehen, die des hinteren Sanktuariums bis zu einer Höhe von etwa einem Meter vom Boden aus. Die Umgestaltungen im hinteren Sanktuarium hatten auch Veränderungen im Arrangement der dortigen Gottheiten zur Folge: das *liṅga* wurde ausgetauscht und durch eine Neuanfertigung ersetzt und eine neue Nandī-Statue und drei neue *mūrtis* wurden dort installiert.[81] Dies waren die bislang letzten umfangreichen Veränderungen im Tempel. Zukünftige Umgestaltungen sind weiter abhängig von der finanziellen Situation des Tempels, und nur Stiftungen können sie ermöglichen. Wenn ausreichende Mittel verfügbar sind, beabsichtigen die *pūjārīs* zuerst die Errichtung eines Tempelturms.

Das Tempelgelände zeigt einen quadratischen Grundriss von 15,3 x 15,3 Metern. Das Sanktuarium der Göttin, das für die Öffentlichkeit nicht zu betreten ist, und ein an dessen Rückwand angefügtes separates Sanktuarium stehen frei im Zentrum eines Innenhofes. Die *mūrti* Dhūmāvatīs ist mit Blick nach Osten ausgerichtet. Die Ostseite des Tempels wird von einem Vorplatz begrenzt, der vor allem vom zum Tempel gehörigen *pīpal* dominiert wird. Um den Vorplatz gruppieren sich die Wohngebäude der *pūjārīs* und ihrer Familien. Datierungen zum Tempel sind wegen fehlender Urkunden und der sehr schlichten architektonischen Gestaltung schwierig. Die als Baumaterial verwendete Ziegelart jedoch lässt eine Datierung des Sanktuariums der Dhūmāvatī vor 1850 berechtigt erscheinen. Die bauliche Entwicklung des Tempels verlief in Phasen; zuletzt ermöglichte eine Stiftung ausgedehnte Reparaturarbeiten von 1991 bis 1994.

Auch einzelne Bestandteile der baulichen Strukturen erlauben Rückschlüsse auf die Repräsentation der Göttin hier. Unmittelbar neben dem Eingang zum Sanktuarium der Göttin wurden 1991 nach Absprache mit den *pūjārīs* beidseitig ausgewählte Inschriften angebracht. Der Text zur linken Seite des Eingangs zeigt *mantra*, *dhyāna*, *stava* und *kavaca* der tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs, aus dem *Mantrasāgar*. Die rechte Inschrift trägt die Überschrift „*āratī*“ und wurde als bekannte Hymne der *Durgāsaptaśatī* entnommen. Diese parallele Propagierung von tantrischen respektive nichttantrischen Quellen zur Göttin ist ein weiteres Beispiel für die Transformations- und Aushandlungsprozesse zur Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel, insbesondere auch für deren Andauern. Sie belegt zum Einen das Bestreben der *pūjārīs*, Dhūmāvatīs tantrischen Hintergrund mit Elementen aus der sanskritisierter Orthopraxie zu verschmelzen beziehungsweise ersteren letztlich zu verhüllen. Dies dominiert die Interpretation der Göttin im hiesigen Tempel und zeigt sich de facto in allen Bereichen, dabei am offensichtlichsten im Gebrauch von purāṇisch fundiertem Ritual im Alltag und an Festtagen der Göttin und in ihrer öffentlichen ikonographischen Präsentation. Zum Anderen wird an diesem Beispiel der Inschriften jedoch auch deutlich, dass die Transformationsprozesse um die *mohallā devī* hin zu einer auch von

[81] Details dazu sind in Kapitel 3. 3. 1. einzusehen.

Vereinheitlichungsversuchen getragenen Interpretation Dhūmāvatīs als Durgā im Tempel noch keineswegs abgeschlossen sind. Reste des tantrischen Hintergrundes Dhūmāvatīs sind noch nicht aus dem öffentlichen Umfeld des Tempels verschwunden. Gegenwärtig sind Bestrebungen der *pūjārīs*, den tantrischen Hintergrund der Göttin durch eine Repräsentation zu ersetzen, welche von einer mit purāṇisch geprägter und lokaler, populärer Verehrung vertrauten Öffentlichkeit annehmbar ist, also (noch) von einer gleichzeitigen Akzeptanz dieses Hintergrundes begleitet. Eine Fusion selbst vermeintlich unvereinbarer Konzepte erscheint damit folgerichtig und erfolgt tatsächlich. So ergibt sich letztlich, dass gegenwärtig im Tempel Dhūpcaṇḍī zwei außerordentlich verschiedene Interpretationen der *devī* mitunter Seite an Seite propagiert werden.

3. 3. 2. Eigentumsverhältnisse, pārīs, Verwaltung und Ökonomie

Zu Eigentumsverhältnissen waren die einzigen Urkunden in Verbindung mit dem Tempel überhaupt auffindbar – wenn auch nicht im Tempel oder im Besitz von Mitgliedern der Familie Gosvāmī selbst. Die Eigentumsverhältnisse des Tempels können bis 1922 zurückreichend belegt werden. Bis zu diesem Zeitpunkt war der Tempel eindeutig im offiziellen und amtlich festgeschriebenen Besitz der heutigen *Pūjārī*-Familie Gosvāmī. Das örtliche amtliche Assessment Register beurkundet für die Grundstücksnummer J 26/22[82] im *mohallā* Dhūpcaṇḍī, also für die Adresse des Tempels bis zur zwischen 1935 und 1940 erfolgenden Adressenumstellung, von 1922 bis 1927 als Eigentümer des Tempels Dhūpcaṇḍī Bacāo Gosāīn. Von 1927 bis 1951 ist als Eigentümer Sūrajnāth Gosāīn eingetragen. Die Umstellung auf die noch gegenwärtig geltende Adresse J. 12/134 erfolgte in dieser Zeit. Für den Zeitraum von 1951 bis 1959 existieren keine Belege. Die anschließende Weiterführung der Besitzrechte innerhalb derselben Familie lässt jedoch annehmen, dass Urkunden zu Eigentumsverhältnissen wie vorher auch für diese Jahre existierten und im Amt lediglich verloren gingen. Die jüngsten mir zugänglichen Dokumente erhielten Ergänzungen zum Eigentümer und belegen für die Zeit von 1959 bis 1967, also ab 1959, neben Sūrajnāth Gosāīn zusätzlich „Śrī Devināth, Kālikānāth, Kailaśnāth und Vijaynāth durch den Vormund Frau Sukhdeī Devī, Ehefrau des Śrī Durgānāth, Śrī Rāmsūrat und Śrī Pannalāl, Söhne von Śrī Mātāprasād“. Damit ist hier ein Generationswechsel verzeichnet, und neben bereits wieder aus dem aktiven *Pūjārī*-Dienst ausgeschiedenen Personen (Rāmsūrat und Pannalāl, deren Söhne die Dienste übernahmen) wurden die meisten der noch gegenwärtig tätigen *pūjārīs* des Tempels[83] bereits damals offiziell und namentlich in die Liste der Eigentümer aufgenommen.

Für die Zeit vor 1922 existieren keine Urkunden und damit keine genauen Angaben. Wie alle Fragen zu Datierungen im Tempel ergaben auch die zur Familiengeschichte nur sehr vage Informationen. Die Aussagen der *pūjārīs* dazu, wann die Familie in Verbindung mit dem Tempel kam oder wann sie die *Pūjārī*-Dienste hier übernahm, fielen unterschiedlich aus. Sie reichten über eine längere Zeitspanne – von vor sechs bis sieben Generationen[84] bis hin zu vor zehn bis dreizehn Generationen[85]. Die Namen der Ahnen der Familie konnten von keinem der Befragten, also von keinem aller jemals als *pūjārī* tätig gewesenen Personen, für länger als vier Generationen zurückreichend und dann nur unvollständig angegeben werden. Beispielsweise auch die Namen der in den oben beschriebenen *samādhis* begrabenen Vorväter konnten nicht benannt werden. Einigkeit in den Auskünften dazu jedoch bestand ebenso wie übereinstimmende Gewissheit darüber, dass sich die Familie erst vor drei oder vier Generationen hier niederließ und zuvor in der Nähe des Tempels Kālabhairava lebte. Weil die Gegend um den Tempel Dhūpcaṇḍī damals noch nicht nur unbesiedelt, sondern eine tiefe Wildnis war, sei der jeweilige *pūjārī* regelmäßig nur tagsüber für seine Dienste hierher gekommen und hätte den Tempel und das Gebiet am Abend wieder verlassen. Obwohl auch

---

[82] J bezeichnet die Dhūpcaṇḍī übergeordnete Verwaltungseinheit Jaitpurā.
[83] Zur Aufstellung aller *pūjārīs* vgl. Kapitel 6. 1. 2.
[84] Kailāsnāth Gosvāmī am 08. 02. 2003.
[85] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.

dies letztlich nicht eindeutig belegt werden kann, erscheint die Ansiedlung der Familie Gosvāmī hier zu einem etwaigen Zeitpunkt wie einheitlich angegeben und mit einiger Sicherheit nicht davor evident. Neben den übereinstimmenden Aussagen – die sich auf eine jüngere, im Familienbewusstsein noch nicht (gänzlich) erloschene Vergangenheit beziehen und die so höhere Glaubwürdigkeit als Aussagen zu länger zurückliegenden Ereignissen erhalten – deutet auch die demographische Entwicklung im *mohallā* Dhūpcaṇḍī[86] darauf hin.

Neben dem – offiziell und amtlich ausgewiesenen und damit unstreitbaren – Besitz des Geländes, auf dem sich der Tempel befindet, beansprucht die *Pūjārī*-Familie auch Teile des vorgelagerten Hofs, den Bereich vor dem heutigen Tempeleingang, als ihr Eigentum. Dafür liegen jedoch keine Dokumente vor, so dass der Grund gegenwärtig im öffentlichen Besitz ist.[87] Die Familienmitglieder verhandeln auch eine weitere Besitzstreitigkeit um Land. Nach ihren Aussagen war das den Tempel umgebende Gelände noch vor zwei Generationen im Besitz einer Großgrundbesitzerfamilie. Um 1900 soll diese in größerer Entfernung vom Tempel liegendes Land an die Familie Gosvāmī gestiftet haben, aber wieder sind keine Urkunden vorhanden. Das Gebiet ist momentan mit einer Wohnkolonie bebaut. Ein Gerichtsverfahren zu den Eigentumsverhältnissen liegt gegenwärtig in Schwebe.[88]

Die religionsökonomische Verwaltung im Tempel basiert auf festgesetzten Unterteilungsregelungen, auf *pārīs*. Das System solcher *pārīs* – (Arbeits-)Schichten, festgelegte temporäre Abschnitte der Bevollmächtigung, hier auch als Anrecht zu übersetzten – ist in der religiösen Landschaft von Benares weit verbreitet.[89] Eine *pārī* bevollmächtigt in erster Linie zu den Spendeneinnahmen eines Tempels oder Heiligtums während der vereinbarten Zeit. De facto stellt sie häufig ein Mandat für alle religiösen und praktischen Tempelbelange in der vorgesehenen Zeit dar und beinhaltet alle notwendigen Bevollmächtigungen für vor allem rituelle Abläufe und finanzielle Verwaltung. Tatsächlich führen die jeweils verantwortlichen *pūjārīs* während ihrer *pārīs* zumeist die in den jeweiligen Tempeltraditionen üblichen Ritualhandlungen aus, wofür sie im Gegenzug die eingegangenen Spenden der Gläubigen als „Entlohnung“ behalten. Diese Vereinbarung betrifft explizit nur die während ihres Tempelbesuchs von den Gläubigen dort unmittelbar hinterlassenen Geldmünzen und materiellen Gaben; sie erstreckt sich auf keine Einnahmen darüber hinaus. Spenden, die im Vorfeld für besondere Rituale, Festlichkeiten und dergleichen erfolgen, bleiben von dieser Regelung ausdrücklich ausgeschlossen. Die detaillierten Modalitäten unterliegen in den natürlich sehr verschiedenen Heiligtümern dabei teilweise komplexen Abwandlungen. Es ist beispielsweise auch möglich, dass die jeweiligen Inhaber von *pārīs* nie im Ritual mitwirken, aber dessen ungeachtet alle Einnahmen eines Zeitabschnittes für sich

---

[86] Für eine Diskussion dazu und zur wahrscheinlichen Entwicklung der Göttin des Tempels Dhūpcaṇḍī in Verbindung damit vgl. Kapitel 3. 2.

[87] Kailāsnāth Gosvāmī am 24. 01. 2003: „Meine Vorfahren konnten nicht einmal ihre Namen schreiben. Sie waren nicht gebildet. Die Regierung hat das Land einfach ausgemessen, und es beansprucht. Wir konnten keine Dokumente vorlegen.“ Das Grundstück hat die offizielle Adresse J. 12/133 und umfasst den Tempelvorhof mit dem zum Tempel gehörigen *pīpal* und einem separaten Śiva-Tempel sowie angrenzende Wohnhäuser.

[88] Das Grundstück J. 12/194 soll nach Aussagen der Familie etwa 4500 m² umfassen und ihr durch Anwaltsbetrug und Nachbarschaftsstreitereien verloren gegangen sein.

[89] Zu den sehr wenigen Erwähnungen von *pārīs* in Benares vgl. auch Parry (1994, 81-89, ebd. 115f. und 1993, 185-190), der sie in Verbindung mit Verbrennungsritualen beziehungsweise Pilgerbetreuung diskutiert.

beanspruchen können. In solchen Fällen bleiben die Verantwortung für das Ritual und das Privileg für dessen Durchführung ungeteilt in den Händen der hauptanteiligen Familie oder der Tempelbesitzer.

Pārīs bestehen dauerhaft, in festgelegtem Rhythmus wiederkehrend. Nach Möglichkeit werden stündliche, tägliche, wöchentliche, monatliche oder jährliche Takte vergeben. Das erbringt den Inhabern also stundenweise Anrechte an bestimmten Tagen, Wochen usw., oder tägliche Anrechte in bestimmten Wochen, Monaten usw., oder auch wöchentliche Anrechte in bestimmten Monaten, Jahren usw. Die Kombinationsmöglichkeiten sind erheblich, und in bedeutenden Tempeln mit vielen Anrechtsträgern werden diese auch ausgeschöpft. Neben dieser Aufteilung der Alltagsanteile spielen die Zeiten von Festlichkeiten eine gesonderte Rolle. Weil sie oft ungleich mehr Besucher als im Alltag anziehen und damit wesentlich höhere Einnahmen erbringen, werden sie getrennt behandelt. *Pārīs* während dieser Perioden werden separat verteilt. Beispielsweise ist es in wichtigen Tempeln, zum Beispiel der Annapūrṇā oder des Kālabhairava, nicht ungewöhnlich, dass die eine Stunde andauernde *pārī* einer Großfamilie während besonderer Festtage erst nach fünf bis zehn Jahren wiederkehrt.

Derartig starke Unterteilungen entstehen, weil die Anzahl der Teilhaber an *pārīs* von Generation zu Generation wächst. Zusätzlich komplizierenden Effekt hat die Tatsache, dass *pārīs* nicht nur vererbbar, sondern auch veräußerbar sind. Sie können durch Kauf als dauerhaftes Anrecht erworben werden.[90] Auch als Teil der Mitgiften bei Eheschließungen können sie erscheinen. Sehr viele der im Tempelritual wirkenden Familien in Benares haben über Generationen hinweg so Anrechte an teilweise vielen Tempeln und Schreinen ererbt oder erworben. Als Folge dieses Zirkulationssystems sind die Verantwortungsabschnitte für *pūjārīs* in verschiedenen Tempeln teilweise außerordentlich stark unterteilt. Natürlich betrifft dies vor allem die etablierten und renommierten Heiligtümer der Stadt, deren Gottheiten große Besucherzahlen anziehen und die damit auch lukrative Einnahmen erbringen. *Pārīs* in solchen Tempeln sind außerordentlich begehrt und wurden und werden noch gegenwärtig weiter unterteilt.

Im Tempel der Dhūmāvatī sind die notwenigen Aufteilungen und Regelungen klar umrissen. Die *Pārī*-Verteilung wurde, wie es üblich und verbreitet ist, auf der Erbschaftsfolge basierend getroffen. Eine solche Grundlage wird von allen Beteiligten anerkannt. Bislang erfolgten hier keine Veräußerungen von *pārīs*, und letztere gelangten auch auf keinem anderen Weg in den Besitz von nicht der Familie Gosvāmī zugehörigen Personen. Alle Anrechte am Tempel Dhūpcaṇḍī werden demnach von Mitgliedern dieser Familie gehalten, und sie wurden in jedem Falle ausschließlich durch Erbschaft erlangt. Zur gerechten Verteilung der Anrechte wurde die Familie, begründet durch die verwandtschaftlichen Verhältnisse, in drei Gruppen aufgeteilt. Diese maßgebliche Struktur orientiert sich an der zweiten Generation vor den gegenwärtig aktiven *pūjārīs*, an der ihrer Großväter also. Die inzwischen verstorbenen drei Cousins Durgānāth, Mātāprasād und Devīnāth liegen den

[90] Vgl. auch Saraswati (1975, 46).

hiesigen *Pārī*-Regelungen noch immer als Ausgangspersonen zugrunde. Die so entstandenen drei Parteien bilden die Grundlage für alle auch gegenwärtigen Verteilungen im Tempel.

Eine *pārī* im Tempel dauert einen Mondmonat lang an. Sie reicht jeweils von *pūrṇimā*, also *śuklapakṣa* 15, bis zum Tag vor dem folgenden Vollmond, *śuklapakṣa* 14, und verleiht ausnahmslos alle Anrechte innerhalb dieser Zeit. Die drei Gruppen folgen im stetigen Wechsel aufeinander, so dass jede von ihnen jeweils vier *pārīs* pro Jahr erhält. Diese grundsätzliche Verteilungsstruktur wird ebenso eingehalten. In der Praxis ergeben sich jedoch zusätzliche Modifizierungen innerhalb jeder der drei Fraktionen. Da in jeder dieser Gruppen mehr als ein Sohn existiert und alle Söhne Anrechte ererbten, werden weitere Aufspaltungen getroffen. Ein solches Vorgehen ist weithin üblich. Alle diese weiteren Untergliederungen haben keinerlei Einfluss auf die grundlegenden Wiederholungen der *pārīs* wie oben beschrieben. Die drei Gruppen bestehen, beinhalten aber jeweils mehrere Personen. Alle davon haben das Recht, als *pūjārīs* tätig zu sein. Nicht alle nehmen dieses Recht jedoch auch persönlich in Anspruch. Es kann weitergegeben werden an männliche Verwandte, an Söhne oder Enkel. Im Detail ergeben die gegenwärtigen Familienverhältnisse folgende Strukturen für die jeweiligen Parteien[91]:

Gruppe I

Durgānāth Gosvāmī verstarb 1967 in jungem Alter. Alle Anrechte gingen auf seine beiden Söhne Kailāsnāth und Vijaynāth über. Letzterer war nur sehr selten als *pūjārī* tätig und überließ die Dienste im Tempel vollständig seinem Bruder Kailāsnāth. Als einziger Vertreter der Gruppe I ist letzterer der mit Abstand am häufigsten im Tempel tätige *pūjārī* aller drei Parteien. Vermutlich auch diese enge Verbindung führt dazu, dass er sich besonders engagiert um Tempelbelange sorgt; er führte auch verschiedene Neuerungen hier ein.[92] Bei seinen Pflichten nimmt er regelmäßig die Unterstützung seines Cousins Lāljī, seiner Mutter Sukhdeī, seines Sohnes Anil und seiner Töchter Kṛtī und Prītī in Anspruch.[93] Sie alle übernehmen Aufgaben auch im Sanktuarium, wie die Annahme von Gaben und die Ausgabe von *prasāda*. De facto gelten in dieser Gruppe keine weiteren Verteilungen, und alle *pārīs* werden von Kailāsnāth wahrgenommen.

Gruppe II

Der verstorbene Mātāprasād Gosvāmī vererbte die Anrechte seinen Söhnen Rāmsūrat und Pannalāl. Beide waren länger als dreißig Jahre als *pūjārīs* tätig, haben sich aufgrund ihres Alters inzwischen jedoch vom aktiven Tempeldienst zurückgezogen. Ihre jeweiligen Söhne Dharmū respektive Lakṣmaṇ übernehmen diesen nun, unterstützt bei Bedarf durch Anleitung ihrer Väter und durch Hilfe von Brüdern oder Schwestern für Tätigkeiten vor allem außerhalb des Sanktuariums. In dieser Gruppe erfolgte also eine Verteilung der *pārīs* auf die Brüder Rāmsūrat und Pannalāl. Eine solche muss bereits 1959 stattgefunden haben, wie die oben

[91] Nähere Informationen zu den einzelnen Personen – zum Beispiel zum jeweiligen Alter, zu Nebentätigkeiten, aber auch zum Bildungshintergrund – gibt Kapitel 6. 1. 2.
[92] So das erste offizielle *havana* im Tempel. Vgl. Kapitel 5. 2. 2.
[93] Zu den Rechten von Frauen und Mädchen im hiesigen Tempelritual vgl. Kapitel 6. 1. 1.

angeführten Besitzurkunden belegen – sie geben die Namen beider Brüder, nicht jedoch den ihres Vaters Mātāprasād als Eigentümer an. Inzwischen erfolgte ein weiterer Generationswechsel, der bislang jedoch keine weiteren Unterteilungen zur Folge hatte. Die *pārīs* werden von Dharmū respektive Lakṣmaṇ alternierend wahrgenommen.

Gruppe III

Auch Devīnāth Gosvāmī ist verstorben[94], und seine Anrechte fielen in gleichen Teilen auf seine Ehefrau Kṛṣṇadevī und die Söhne Rājendra, Rājkumār, Śivkumār und Munnalāl. Außer Kṛṣṇadevī nehmen sie alle ihre *pārīs* persönlich wahr und sind also regelmäßig als *pūjārīs* tätig. Selten werden sie unterstützt von ihren jeweiligen Ehefrauen oder von den ausnahmslos noch minderjährigen Kindern. Munnalāl fungiert als *pūjārī* in allen *pārīs* seiner Mutter. Innerhalb dieser Gruppe erfolgte also eine sehr große Unterteilung. Gegenwärtig müssen die aller drei Monate wiederkehrenden *pārīs* für Gruppe III unter fünf Anrechtsträgern aufgeteilt werden. Dabei wird die Zeitspanne dieser *pārīs* nicht verkürzt; vielmehr entfallen die Anrechtsmonate seltener auf jede Person.

Diese Unterteilungen in den einzelnen Gruppen führten dazu, dass die *pārīs* im Tempel letztlich unter acht Personen aufgeteilt werden: unter Kailāsnāth – der auch die Anrechte seines Bruders Vijaynāth wahrnimmt; Rāmsūrat – vertreten durch seinen Sohn Dharmū; Pannalāl – vertreten durch seinen Sohn Lakṣmaṇ; Kṛṣṇadevī, der Ehefrau Devīnāths – vertreten durch ihren Sohn Munnalāl; Rājendra; Rājkumār; Śivkumār und Munnalāl Gosvāmī. Zwei der im Tempel begangenen Festlichkeiten unterliegen einer gesonderten *Pārī*-Regelung. Die herbstlichen Navarātri-Festtage an Āśvina Śuklapakṣa 1-9 werden als eigene Einheit behandelt und sind zudem einem anderen Wiederholungszyklus als alle anderen *pārīs* im Tempel unterworfen. Gleiches gilt für den bedeutendsten Festtag, für Varṣik Śṛṅgār an Caitra Ekādaśī, Śuklapakṣa 11. Diese beiden Anlässe werden separat behandelt, weil sie als wichtigste Festlichkeiten hier auch die meisten Einnahmen erbringen. Um eine gerechte Verteilung letzterer sicherzustellen, sind für diese Feste alle sonst geltenden Regelungen außer Kraft gesetzt und durch nur hier geltende ersetzt. So sollen auch eventuelle durch Schaltmonate, *adhik mās*, entstehende Ausfälle für eine Gruppe vermieden werden. Jede Gruppe ist drei aufeinander folgende Jahre lang im alleinigen Besitz der Anrechte für beide Festlichkeiten – vollständig unabhängig von den *Pārī*-Verteilungen außerhalb dieser Feste. Nach drei Jahren wechseln die *pārīs* für die Feste zur jeweils nächsten Gruppe usw.

Die Verteilung der *pārīs* unter den Anrechtsträgern im Tempel Dhūpcaṇḍī wurde eindeutig getroffen, und diese klar umrissenen Regelungen unterstützen das zumeist gute Verhältnis der drei Gruppen zueinander. Allgemeine Tempelbelange werden ausnahmslos gemeinschaftlich diskutiert. Beispielsweise wird über Spendengelder ebenso wie über alle Veränderungen im Tempel – unabhängig davon, ob administrativer, ritueller, baulicher oder anderer Art – in jedem Fall gemeinsam entschieden. Außer, wie dargestellt, alle Anrechte auf den Tempel der Dhūmāvatī besitzt die Familie Gosvāmī *pārīs* für zwei Göttinnentempel der

[94] Auch ein weiterer Anrechtsträger, ein Bruder Devīnāths, Kālikānāth, starb früh und hinterließ keine Familie.

Stadt, für Dakṣiṇāśītalā unmittelbar neben dem sehr wichtigen Tempel des Kālabhairava und für Mandākinī im Stadtteil Maidāgin.[95] Damit gehört sie zu den *Pūjārī*-Familien mit wenigen *Pārī*-Beziehungen zu anderen Heiligtümern und damit mit wenig religiösem oder wirtschaftlichem Einfluss über den eigenen Tempel hinaus.

Die ökonomischen Grundlagen der Tempelverwaltung und der Finanzierung des offiziellen Rituals im Tempel der Dhūmāvatī folgen einfachen Strukturen. Die Einnahmen eines Alltages betragen nach einheitlichen Informationen der *pūjārīs* etwa einhundert bis dreihundert Rupien. Bei festlichen Anlässen wird diese Summe natürlich – ebenso wie die Zahl der Besucher im Alltag des Tempels – überschritten. Die durchschnittlichen jährlichen Einnahmen aus direkten Geldgaben der Gläubigen, die sie zumeist in der Form von Münzen bei ihrer Verehrung wie andere Gaben auch und zusammen mit diesen den *pūjārīs* in das Sanktuarium reichen, liegen damit zwischen zwanzigtausend und fünfundzwanzigtausend Rupien. Darin ist nicht die Festlichkeit beinhaltet, die mit hohem Abstand die größte Spendensumme des Jahres erbringt – der Jährliche Schmucktag, Varṣik Śṛṅgār. Er allein erbringt, vor allem auch wegen der gezielten Spendenaufrufe und -sammlungen im Vorfeld des Tages, eine etwa ebensogroße Geldsumme wie alle anderen Tage des Jahres zusammengezählt. Ihn eingerechnet ergibt sich also eine Endsumme von etwa fünfzigtausend Rupien, die jährlich durchschnittlich im Tempel von Gläubigen gespendet werden.

Aus diesen Einnahmen werden alle für Ritual und Verwaltung des Tempels notwendigen Ausgaben bezahlt, also auch eventuelle dringende kleine Reparaturen. Größere Veränderungen, zum Beispiel bauliche Neuerungen und dergleichen, werden nur eingeleitet, wenn umfangreichere Spenden dieses erlauben.[96] Das offizielle Alltagsritual erfordert wegen der wenigen und preisgünstigen Gaben wie Blumen, Kampfer, *ilāycīdānā* und anderes[97] nur geringe finanzielle Aufwendungen. Diese werden zudem häufig unmittelbar von Gläubigen getragen, die notwendige Materialien für einen längeren Zeitraum ausreichend im Vorfeld zum Tempel bringen oder deren Zustellung arrangieren, zum Beispiel durch die Beauftragung eines Blumenverkäufer mit der täglichen Lieferung von ausgewählten *mālās* in den Tempel. Alles gilt in umfangreicheren Dimensionen ebenso für festliche Anlässe, die natürlich größere Ausgaben erfordern. Die notwendige Summe für Rituale und festliche Elemente wird aus den Einnahmen von den Tempelbesuchern bezahlt, und auch bei Festen werden viele der notwendigen Materialien von einzelnen Gläubigen direkt organisiert und gebracht. Dies betrifft sowohl kleinere Festlichkeiten als auch den Varṣik Śṛṅgār im Tempel Dhūpcaṇḍī.

Der Tempel ist generell offen für alle Besucher. Gläubigen aus allen gesellschaftlichen Schichten steht der Tempelbesuch frei, und auch Angehörige anderer Religionen als des Hinduismus – Muslime, Sikhs oder Christen – oder Ausländer werden nicht ausgeschlossen. Diese Toleranz erstreckt sich auf grundsätzlich alle Abläufe und auf alle Rituale hier, so dass keine Restriktionen auch für die Teilnahme an Festlichkeiten oder Ritualen existieren.

---

[95] Details zu diesen *pārīs* und zu den benannten Tempeln und Göttinnen gibt Kapitel 3. 4. 2.
[96] Vgl. Kapitel 6. 2. 2. für Details zu einigen für den Tempel wichtigen Spendern.
[97] Zu einer genauen Aufstellung aller Gaben im Alltagsritual des Tempels vgl. Kapitel 5. 1.

Die Eigentumsverhältnisse des Tempels können urkundlich bis 1922 zurückreichend belegt werden. Bis dahin war der Tempel in amtlich festgeschriebenem Besitz der noch gegenwärtigen *Pūjārī*-Familie Gosvāmī. Die Verwaltung im Tempel basiert auf festgesetzten Unterteilungsregelungen, auf *pārīs*. Das System solcher *pārīs* – festgelegte temporäre Abschnitte der Bevollmächtigung, hier auch als Anrecht zu übersetzten – ist in der religiösen Landschaft von Benares weit verbreitet. Eine *pārī* bevollmächtigt zu den Spendeneinnahmen eines Heiligtums während der vereinbarten Zeit und stellt de facto ein Mandat für alle religiösen und praktischen Tempelbelange in der vorgesehenen Zeit dar. Sie beinhaltet alle Bevollmächtigungen für rituelle Abläufe und finanzielle Verwaltung. *Pārīs* bestehen dauerhaft, in festgelegtem Rhythmus wiederkehrend. Im Tempel der Dhūmāvatī sind die notwenigen Aufteilungen und Regelungen, auf Erbschaftsfolge basierend, klar umrissen. Alle Anrechte am Tempel Dhūpcaṇḍī werden gegenwärtig von Mitgliedern der Familie Gosvāmī gehalten. Begründet durch verwandtschaftliche Verhältnisse wurde die Familie in drei Gruppen aufgeteilt. Eine *pārī* im Tempel dauert einen Mondmonat lang an und verleiht alle Anrechte in dieser Zeit. Die drei Gruppen folgen im stetigen Wechsel aufeinander. Lediglich zwei der im Tempel begangenen Festlichkeiten unterliegen einer gesonderten *Pārī*-Regelung. Die herbstlichen Navarātri-Festtage und Varṣik Śṛṅgār werden separat behandelt, weil sie als wichtigste Festlichkeiten hier die meisten Einnahmen erbringen. Die Verteilung der *pārīs* unter den Anrechtsträgern im Tempel Dhūpcaṇḍī wurde eindeutig getroffen, und diese klar umrissenen Regelungen unterstützen das zumeist gute Verhältnis der drei Gruppen zueinander. Allgemeine Tempelbelange werden ausnahmslos gemeinschaftlich diskutiert. Außer alle Anrechte auf den Tempel der Dhūmāvatī besitzt die Familie Gosvāmī *pārīs* für zwei Göttinnentempel der Stadt, für Dakṣiṇāśītalā am Tempel des Kālabhairava und für Mandākinī im Stadtteil Maidāgin. Damit gehört sie zu den *Pūjārī*-Familien mit wenigen *Pārī*-Beziehungen zu anderen Heiligtümern. Die ökonomischen Grundlagen der Tempelverwaltung und der Finanzierung des Tempelrituals folgen einfachen Strukturen. Vor allem aus den Einnahmen der gezielten Spendensammlungen zu Varṣik Śṛṅgār werden alle für Ritual und Verwaltung des Tempels notwendigen Ausgaben bezahlt. Größere Veränderungen, zum Beispiel bauliche Neuerungen, können nur aus Spenden finanziert werden.

3. 3. 3. Mythologische Ursprungsgeschichten

Sowohl unter den *pūjārīs* der Göttin als auch unter Tempelbesuchern existieren mehrere, in Details voneinander abweichende mythologische Geschichten zum Ursprung Dhūmāvatīs ebenso wie zu ihrer Etablierung im hiesigen Tempel. Diese Versionen enthalten eine Vielzahl von Aspekten der *devī* und verknüpfen verschiedene mythologische Kontexte. Sie nehmen teilweise Bezug auf Informationen aus ihrem tantrischen Hintergrund, teilweise aber auch auf die Ursprungsmythologie, nach der die Göttin aus dem Verbrennungsrauch Satīs entstand[98]. In der im Umfeld verbreiteten Ursprungsmythologie zum Tempel, also zur Etablierung Dhūmāvatīs hier, spielen zusätzlich auch lokale Gegebenheiten eine Rolle. Im Folgenden werden die abweichenden Versionen dargestellt.[99]

Die Ursprungsmythologie zur Entstehung der Göttin aus dem Verbrennungsrauch Satīs war nur wenigen *pūjārīs* und nahezu keinen Tempelbesuchern bekannt. Auch in den beiden Versionen, die von zwei *pūjārīs* wiedergegeben wurden, spielte nicht nur diese Geschichte allein eine Rolle. Beide sind eingebettet in eine Mythologie zum Ursprung der Gruppierung der zehn Mahāvidyās. In der zweiten hier angegebenen Geschichte erfolgt zusätzlich eine Verknüpfung mit einem weiteren, bekannten mythologischen Themenkreis – mit der Entstehung von *śāktapīṭhas*, die hier in einer der Thematik angepassten, abgewandelten Form dargestellt wird. Insgesamt drei *pūjārīs* wussten nachweislich von der Ursprungsmythologie zur Entstehung Dhūmāvatīs aus dem Verbrennungsrauch Satīs. Eine Version dazu, wie hier zusammengefasst, wurde von Lāljī Gosvāmī am 25. 01. 2003 geschildert und ist auch Kailāsnāth Gosvāmī[100] bekannt. Die Göttin Satī gab demnach beim Opferfest ihres Vaters ihren Körper im Feuer auf, und aus dem Rauch der Verbrennung entstand Dhūmāvatī, noch vor den anderen Mahāvidyās als erste unter ihnen. Śiva lud den verkohlten Leichnam Satīs auf seine Schulter und trug ihn durch die Welt. Weil der Körper aber halbverbrannt war, fielen immer wieder Teile davon ab – insgesamt neun Mal. Daraus entstand jeweils ein *avatāra* (sic, gemeint ist eine Manifestation) der *devī*, jeweils eine Mahāvidyā. So entstanden die zehn Mahāvidyās. Dhūmāvatī ging in ihrer Entstehung allen anderen voraus. Pannalāl Gosvāmī nutzt für eine weitere Darstellung dieselbe Grundlegende. In der von ihm berichteten Version entsteht die Göttin jedoch ebenso wie die anderen Mahāvidyās aus dem Leichnam Satīs. Durch den Fall der Körperteile entstanden zehn *pīṭhas* (sic), und je eine Mahāvidyā manifestierte sich je *pīṭha*. Am Ort des heutigen Tempels Dhūpcaṇḍī fiel ihm zufolge Satīs Kopf. Dies begründet er mit einer auffälligen optischen Dominanz des Kopfes der *mūrti* der Dhūmāvatī hier, der besonders strahlend und deutlich vom Rest der Statue verschieden sei.[101]

---

[98] Zu diesem mythologischen Zusammenhang, vor allem zu Inhalt und Quellenbelegen, vgl. Kapitel 2. 2. 1.

[99] Zum nachvollziehbareren Überblick für den Leser über die sehr komplexen Beziehungen der einzelnen Versionen zueinander werden viele Aussagen zusammengefasst. Alle Wiedergaben orientieren sich jedoch möglichst eng am Wortlaut der Interviews.

[100] Kailāsnāth Gosvāmī am 10. 02. 2003.

[101] Pannalāl Gosvāmī am 03. 03. 2003.

Beide hier wiedergegebenen Versionen zum Ursprung der Göttin nutzen Grundelemente aus verschiedenen mythologischen Geschichten aus unterschiedlichen Quellen, und beide stellen eine Verbindung Dhūmāvatīs zur Gruppierung der zehn Mahāvidyās her. Diese Einbindung der hier ansässigen *devī* in umfassendere mythologische Zusammenhänge wird noch verstärkt und erweitert, indem auch ein ursprünglich nicht zur Entstehungsgeschichte der Göttin und der Gruppe gehörender Themenkreis – über die Entstehung von *pīṭhas* – einbezogen wird. Durch eine Platzierung der Ursprungsmythologie Dhūmāvatīs in den Rahmen dieser bedeutenden und bekannten mythologischen Konzeption und durch eine so geschaffene enge inhaltliche Verbindung mit dieser wird die Göttin zudem auch weitläufig in einen für weite Kreise des Hinduismus verbindlichen Pantheon integriert. Durch neue, eigene Kombinationen der hier verwendeten Grundinformationen aus verschiedenen, ursprünglich und in allen Quellen getrennt erscheinenden Mythologien wird die Bedeutung Dhūmāvatīs letztlich erhöht und aufgewertet.

Eine Verbindung der Entstehung der Gruppierung der zehn Mahāvidyās mit der Ursprungsmythologie Dhūmāvatīs aus dem Verbrennungsrauch Satīs erscheint in keiner schriftlichen Quelle.[102] Zwar existiert mehr als eine mythologische Geschichte zum Ursprung der Gruppe in mehr als einer Quelle, doch keine hebt dabei besonders die Göttin Dhūmāvatī hervor. In der Entstehungsgeschichte letzterer aus dem Rauch der Selbstverbrennung Satīs wiederum wird kein deutlicher Bezug zur Gruppe hergestellt.[103] Ebenso wird die Entstehung der Daśamahāvidyās in keinem Text mit der der *śāktapīṭhas* verknüpft.[104] Keine der in mehreren Versionen überlieferten mythologischen Geschichten zu den Folgen der Geschehnisse um Dakṣas Opfer, nach denen Śiva den Leichnam der Göttin trug und Körperteile der Göttin auf die Erde fielen, geht auf die Entstehung der zehn Mahāvidyās in diesem Zusammenhang ein. Umgekehrt wird auch die Konzeption der *śāktapīṭhas* in den Quellen zur Gruppierung der Daśamahāvidyās nie erwähnt.[105]

Die beiden abgewandelten Fassungen – sowohl zum Ursprung der Zehnergruppierung im Zusammenhang mit dem Satī-Mythos als auch zur Entstehung von insgesamt nur zehn *pīṭhas* und zur Manifestation der zehn Mahāvidyās – sind demzufolge neue, aus den oben angeführten wahrscheinlichen Beweggründen hier im Tempel entstandene Versionen. Auch diese Mythologien sind wieder Beispiel für die Transformationen Dhūmāvatīs hier. Die Einbettung der tantrischen Gruppierung und der dieser angehörigen individuellen *devī* in zwei purāṇisch sanktionierte mythologische Geschichten zeigt wieder eine im Tempel wiederholt zu beobachtende Verknüpfung von tantrischen und purāṇischen Konzepten.

---

[102] Zwar ist eine Entstehungsgeschichte der Gruppe in den umfangreichen mythologischen Komplex, der zu Satīs Selbstverbrennung führte, eingebettet – dort aber vor die Ankunft der Göttin bei Dakṣa und längere Zeit vor die Selbstverbrennung. Zu allen mythologischen Ursprungsgeschichten zur Gruppierung der zehn Mahāvidyās, auch zu deren Inhalt und zu Quellenangaben, vgl. Kapitel 2. 1. 2.

[103] In der Version der *Prāṇatoṣiṇī* werden jedoch einige andere individuelle Mahāvidyās aufgezählt. Für die genaue Inhaltswiedergabe vgl. erneut Kapitel 2. 2. 1.

[104] Zur sehr komplexen Thematik der (späten) Aufnahme von verschiedenen Mahāvidyās in einzelnen Listen der *śāktapīṭhas* und zur Quellengeschichte dieser vgl. Sircar (2004, 38f. und 48-50).

[105] Diese Quellen sind zusammenhängend diskutiert in Kapitel 2. 1. 1. dieser Arbeit.

Sehr viel geläufiger als die mythologische Ursprungsgeschichte zur Entstehung Dhūmāvatīs als Folge der Selbstverbrennung Satīs ist im gesamten Tempelumfeld eine Ursprungsmythologie zur Entstehung des hiesigen Tempels, zur Ankunft der Göttin auf der Erde also und zu ihrer folgenden Installation. Sie ist allen *pūjārīs* bekannt und der überwiegenden Zahl aller Tempelbesucher. Unter Gläubigen ist sie so verbreitet, dass der generelle Ursprung der Göttin fast ausnahmslos mit ihrer Etablierung im heutigen Tempel Dhūpcaṇḍī gleichgesetzt wird; etwa 71 % von insgesamt 246 befragten Tempelbesuchern war sie bekannt. Auch Nachfragen dazu ergaben lediglich, dass mitunter sehr vage eine vorhergehende Existenz als göttliche Manifestation angenommen wird, ohne dass dabei mythologische Einzelheiten genannt werden konnten. Nach diesen Auffassungen begann das tatsächliche und wirkende Dasein Dhūmāvatīs also erst hier, nach ihrer Installation auf der Erde, in ihrem Tempel. Diese Version ist generell in allen Grundzügen einheitlich verbreitet. Immer spielt natürlich der unmittelbare geographische Standort hier eine Rolle, und Betonung erfährt ebenfalls immer, dass die Installation der Göttin durch den Ṛṣi Durvāsa erfolgte.[106] Teilweise wird auch Durvāsas Verbindung zu Tantra – er war demnach selbst geachteter und gefürchteter Tantriker – als wichtig erachtet. Abweichungen in den einzelnen Fassungen betreffen das der eigentlichen Installation vorausgehende Geschehen – so erscheint die Göttin abweichend entweder als lebendige Erscheinungsform oder als *mūrti*, und die genauen Umstände des Zusammentreffens zwischen Dhūmāvatī und Durvāsa oder der genaue Ort dieser ersten Begegnung unterscheiden sich. Zumeist wird letzterer jedoch als die noch gegenwärtig vorhandene Stätte Narasiṃha Ṭīlā in der unmittelbaren Nachbarschaft lokalisiert, an der Durvāsa einheitlichen Angaben nach lebte und wirkte.[107] Vor allem ein dort ehemals vorhandenes Wasserbecken[108], *kuṇḍa*, erscheint wiederholt.

Nach Kailāsnāth Gosvāmī[109] tauchte die *devī* in ihrer lebendigen Erscheinungsform aus dem *kuṇḍa* neben Narasiṃha Ṭīlā auf. Durvāsa, der damals dort wohnte und das Becken nutzte, beobachtete dies und legte sich vor ihr zur Verehrung gänzlich nieder. Er bat sie, hier zu bleiben, und nach ihrer Einwilligung installierte er sie hier und leitete ihre Verehrung ein. Seitdem, von Urzeiten an, wird Dhūmāvatī hier von Menschen verehrt. Dies sei ihr *mūl mandir* – ihr ursprünglicher, erster Tempel. Auch die bekannte Version, nachdem nicht die Göttin in eigener Erscheinung, sondern ihre *mūrti* aus dem *kuṇḍa* aufgestiegen sei, führte er an. In beiden von diesem *pūjārī* berichteten Varianten geht die Initiative, die zur Etablierung Dhūmāvatīs hier führt, von Durvāsa aus. Alle folgenden Versionen berichten vom umgekehrten Fall – die Göttin geht auf den Ṛṣi zu, sie bittet um seine Hilfe und um Unterstützung dabei, einen Ort für sie zu finden.

[106] Auch in einer Veröffentlichung der Zeitung *Hindustān* beispielsweise wird der Tempel Dhūpcaṇḍī nur mit dieser Ursprungsmythologie über die Installation Dhūmāvatīs durch Durvāsa verbunden. Vgl. Śāstrī (2003b, 6).
[107] Für eine ausführliche Darstellung Narasiṃha Ṭīlās, auch zur mythologischen Ursprungsgeschichte dieser Stätte und zur mythologischen Beziehung zum Tempel der Dhūmāvatī, vgl. Kapitel 3. 4. 4.
[108] Reste der Baustruktur sind noch vorhanden. Vgl. ebd. Die enge Beziehung des Beckens zum Tempel wird beispielsweise auch in den Ausführungen des renomierten Textes *Tīrthāṇk* von Kalyāṇa (V. S. 2058, 134) deutlich, der das Becken als „Dhūpcaṇḍī Sarovar“ bezeichnet.
[109] Kailāsnāth Gosvāmī am 04. 12. 2002.

So auch in der von Pannalāl Gosvāmī am 03. 03. 2003 wiedergegebenen Geschichte. Durvāsa lebte hier, und er war überaus mächtig. Eines Tages fand er Dhūmāvatī personifiziert in der Nähe des Brunnens sitzend. Sie fragte ihn nach einem Ort zum Bleiben, und nach Überlegung willigte er ein, sie eben hier zu installieren. Auch Pannalāl berichtet daneben eine zweite Geschichte – die im Tempelumfeld bekannteste. Demnach fand Durvāsa die *mūrti* der Göttin im *kuṇḍa*, etablierte sie am Ort des heutigen Tempels und führte ihre Verehrung ein.

Diesen von beiden *pūjārīs* präsentierten Versionen wohnen generell im Hinduismus sehr verbreitete mythologische Elemente im Zusammenhang mit Tempelursprüngen inne. Ungewöhnlich ist weder die hervorgehobene Rolle eines nahe liegenden Gewässers, vorzugsweise – wie auch hier – eines religiös bereits sanktionierten[110], noch die Installation einer Gottheit durch in dieser Umgebung anwesende Personen, Helden oder Gottheiten, ebenfalls vorzugsweise – wie auch hier – durch religiös bereits sanktionierte. Die Erscheinung einer Gottheit oder ihrer *mūrti* aus einem Gewässer unterstreicht die Reinheit beider, und die Bedeutsamkeit von Wasser und Gottheit wirken reziprok aufeinander ein. Der Kontakt zwischen Wasser – das per se religiöse Reinigungskraft besitzt, mehr so aber, wenn es sich in einem noch zusätzlich verstärkt geheiligten Becken befindet – und einer Gottheit in mythologischen Geschichten intensiviert die Position beider in diesen. Durch ihn wird die Makellosigkeit beider deutlicher sichtbar gemacht. Dasselbe gilt für die Wechselbeziehung zwischen der Gottheit und der Person oder Gottheit, die sie installiert. Ihre jeweilige Position wirkt auf die des anderen, und in den Mythologien zum Tempelursprung hier unterstreicht das Wirken eines weithin bekannten Ṛṣis die Bedeutung der Göttin. Die Prominenz des Ṛṣis Durvāsa[111] und seine Bedeutung für die Installation Dhūmāvatīs sind die am einheitlichsten wiederkehrenden Inhalte in allen Versionen zur Ursprungsmythologie des Tempels Dhūpcaṇḍī überhaupt. Auch hier wird durch die Einbeziehung Durvāsas, der verbreitet in unterschiedlichen mythologischen Zusammenhängen in der purāṇischen Literatur erscheint, eine Verbindung der ursprünglich tantrischen Göttin mit der purāṇischen Sphäre geschaffen. Durch die bedeutende Rolle, die ein (prominenter) Vertreter des klassischen purāṇischen Pantheons bei der Etablierung der *devī* spielt, wird auch letztere in diesen einbezogen. Sie erhält bereits dadurch und mehr noch durch die ihr vom Ṛṣi entgegengebrachte Verehrung eindeutig eine Position darin – auch wenn diese in den hier präsentierten Mythen nicht näher definiert ist. So werden Dhūmāvatī und ihr Tempel mythologisch bereits vom Zeitpunkt ihrer ersten Erscheinung am Ort des heutigen Tempels an, von Anbeginn ihres Ursprungs also, mit dem purāṇischen Bereich verbunden. In den bislang wiedergegebenen Versionen existieren keine erkennbaren Anzeichen für ein tantrisches Konzept der Göttin. Dass diese in anderen Fassungen – wenn auch sehr spärlich – vorhanden sind, wird sich im Folgenden aufzeigen.

Zum Ursprung der *mūrti* existieren weitere Versionen. Zwei davon geben an, dass die im Tempel durch Durvāsa installierte *mūrti* die Versteinerung der auf die Erde

[110] Diese Gewässer können in verschiedener Form und Bezeichnung erscheinen – in Benares beispielsweise häufig als *kuṇḍa*, *talao*, *dhārā* oder *kūpa*. Vgl. dazu auch Gutschow/Michaels (1993, 76-78).

[111] Durvāsa wirkt in verschiedenen mythologischen Zusammenhängen in einer Vielzahl von Quellen. Häufig erscheint er seit dem *Mahābhārata*, und in der purāṇischen Literatur ist er verbreitet. Zu einzelnen Geschichten und entsprechenden Quellenangaben vgl. unter anderem Bhattacharyya (2001, 95f.) und Stutley (2003, 83).

niedergekommenen, lebendigen Erscheinungsform Dhūmāvatīs sei. In der ersten erfolgt zudem wieder eine Vermischung mit einer anderen mythologischen Ursprungsgeschichte zur Göttin. Sie beinhaltet Elemente aus der Entstehungsgeschichte der zehn Mahāvidyās, wonach Pārvatī aus Zorn den Weg Śivas in alle zehn Himmelsrichtungen blockierte.[112] Rājendra Gosvāmī gab diese Version am 06. 05. 2003 an. Als Śiva die *devī* warnte, zum Opferfest Dakṣas zu gehen, wurde diese sehr *ugra* und blockierte, in zehn geteilt, den Weg Śivas in alle zehn Himmelsrichtungen. Śiva gab nach und überließ der Göttin Nandī, auf dem sie zum Opferfest ritt. Dort sprang sie in das Feuer, und aus dem Rauch wurde Dhūmāvatī geboren. Sie erschien dann Durvāsa als Mädchen; die *mūrti* ist Dhūmāvatī selbst versteinert.

Eine zweite Variante zu einer solchen Versteinerung betont vor allem die Bedeutung des benachbarten Ortes Narasiṃha Ṭīlā und des *kuṇḍas* dort für den Ursprung der Göttin, und sie stellt eine Beziehung zwischen den tantrischen Bindungen des Ṛṣi Durvāsa und Dhūmāvatīs her. Śivkumār Gosvāmī präsentierte diese sehr individuelle Auslegung zur Etablierung der Göttin in ihrem Tempel am 08. 05. 2003:

> „Als Durvāsa bei Narasiṃha Ṭīlā *jap* machte, sah er Dhūmāvatīs Schatten. Das war in den Zeiten der Rākṣasas. So viele Kämpfe fanden statt, dass Flüsse aus Blut flossen. Sie töteten bedauernswerte Menschen. Das Blut sammelte sich in dem *kuṇḍ*. Als Sonnenlicht auf den *kuṇḍ* fiel, und das Blut verdampfte, entstand Rauch. Aus dem Rauch erschien sie. Deshalb heißt sie Dhūmāvatī. Sie ging zu Durvāsa und stellte sich vor ihn. Er war in *jap* vertieft. Sie sagte: Dieser Ort ist verdorben. Ich möchte woanders etabliert sein, bitte gib mir einen Ort. Zu dieser Zeit war hier Wildnis, und auf dem Narasiṃha Ṭīlā lebte der Gott Narasiṃha. Durvāsa fragte: He Māṁ, wofür hast Du Dein *darśan* gegeben? Ich habe Dich nicht gerufen. Er hatte kein *jap* für Dhūmāvatī gemacht. Er war erstaunt. Dhūmāvatī hat Durvāsa ausgewählt zum beidseitigen Vorteil. Er hat von ihr *darśan* bekommen, sie von ihm einen Ort zum Etablieren. Dhūmāvatī sagte: Bitte etabliere mich dort, wo Menschen mich verehren können. Dieser Ort hier ist voller schlechtem Blut, ich fühle Brechreiz. Es stinkt. Die Menschen entleeren sich hier, sie spucken hierher, die Abwässer kommen hierher.[113] Dann nahm er Dhūmāvatī auf seine Handfläche, in lebender Form, brachte sie hierher, und sie setzte sich. Er verehrte sie mit ausführlicher *pūjā*. Dann ging er mit ihrer Erlaubnis. Sie wurde zu Stein, zur *mūrti*. Von dieser Zeit an begannen wenige Leute ihre Verehrung. Von diesem *yug* an. Vor zehntausend Jahren. Heute verehrt jeder Dhūmāvatī, aber in dieser Zeit nur einige – Tantriker. Jetzt wissen nur die Tantriker über die Verehrung und Schritte der tantrischen Rituale."

Noch einen anderen Ursprung der *mūrti* gab Lāljī Gosvāmī am 10. 02. 2003 an. Diese Version verknüpft ebenfalls die tantrischen Aspekte beider Beteiligten. Die Grundfassung hier geht wieder vom Ursprung Dhūmāvatīs aus dem Rauch der Selbstverbrennung *Satīs* aus. Demnach besteht die *mūrti* aus konzentriertem Rauch. Sie entstand unmittelbar nach der Geburt Dhūmāvatīs aus dem Verbrennungsrauch *Satīs*. In der Form von Rauch kam die Göttin nach ihrer Geburt zu Durvāsa. Dieser war ein mächtiger Tantriker und verbreitete auch das Wissen unter den Menschen, dass Dhūmāvatī eine tantrische *devī* ist.

---

[112] Diese Version wurde nur einmal, hier in ebendiesem Zusammenhang, wiedergegeben. Für Details zu dieser Mythologie, auch zu Inhalt und Quellenangaben, vgl. Kapitel 2. 1. 2.

[113] Die Fläche des ausgetrockneten *kuṇḍas* wird gegenwärtig als Mülldeponie genutzt. Vgl. dazu auch Kapitel 3. 4. 4. Die Ausführungen in dieser Version nehmen sehr wahrscheinlich auf diese gegenwärtigen Zustände Bezug.

Die erste der hier dargestellten Versionen kombiniert zwei einzelne, in Textquellen eben so erscheinende Ursprungsmythologien zu Dhūmāvatī. Beide werden jedoch in keinem Text verbunden – die Entstehung Dhūmāvatīs bei der Erschaffung der Gruppe durch Pārvatī als deren Mitglied wird nirgendwo mit dem Satī-Mythos verknüpft. Hier wurden vom betreffenden *pūjārī* sehr wahrscheinlich schlicht zwei verschiedene ihm bekannte Geschichten vermischt. Wichtig erscheint die Bedeutung der Versteinerung, denn durch eine solche erhält die *mūrti* erhebliche Aufwertung. Die Steinstatue wird in diesen Versionen als aus der Göttin selbst entstanden präsentiert. Nicht nur ihr geweihtes Abbild wurde demnach hier installiert, sondern sie selbst ließ sich nieder und ist seitdem permanent hier ansässig. Auch diese Vorstellungen wieder sind im Hinduismus nicht unüblich, und es erscheint nachvollziehbar, dass und warum sich auch die Ursprungsmythologie des hiesigen Tempels ihrer bedient. Dass Dhūmāvatī gleichsam in persona hier verehrt wird, legitimiert nicht nur *mūrti* und Tempel, sondern erhöht darüber hinaus den Rang und die Position der Göttin. Dasselbe wird auf gleiche Weise auch in der Version zur *Mūrti*-Entstehung aus Rauch erreicht. Sofort nach der Geburt Dhūmāvatīs aus dem Verbrennungsrauch Satīs bildet sich die *mūrti*; letztere ist damit der noch rauchförmige Körper der Göttin versteinert. Die heute verehrte Statue im Tempel ist demnach die Göttin selbst in der Form von versteinertem Rauch. Diese Version betont einen Aspekt in der Repräsentation Dhūmāvatīs, welcher auch im Tempelumfeld als wichtig erachtet wird – ihre auch im Namen festgeschriebene Beziehung zu Rauch und ihre Vorliebe dafür.[114] Mythologisch basiert diese Beziehung übereinstimmend sowohl in den schriftlichen Quellen als auch in dieser Version des Tempels auf der wichtigsten Ursprungsmythologie zur Göttin. Die Einbeziehung der im modernen Hinduismus seit purāṇischer Zeit und in der Populäreligion geläufigen Auffassung darüber, dass die *mūrti* einer Gottheit dieselbe versteinert ist, erweitert letztlich wieder den konzeptuellen Rahmen, in den die Göttin Dhūmāvatī im Umfeld ihres hiesigen Tempels gebettet wird. Das ehemals elitäre, streng begrenzte tantrische Konzept verschwindet in den hier diskutierten Auslegungen gänzlich – in den folgenden Versionen verliert es zumindest stark an Bedeutung – und wird durch den Tempelbesuchern bekannte, geläufige und verbreitete Vorstellungen ersetzt.

Das Erscheinen Narasiṃha Ṭīlās in der Ursprungsmythologie zum Tempel der Dhūmāvatī verwundert wieder wenig. Mythologische Verknüpfungen von in unmittelbarer Nachbarschaft gelegenen Stätten von religiöser Bedeutung sind nicht ungewöhnlich. Wieder werden durch die Einbeziehung der jeweils anderen Stätte eine Aufwertung der eigenen Bedeutung und eine Erhöhung der eigenen Position erreicht. Im hier dargestellten Fall profitiert eindeutig vor allem Narasiṃha Ṭīlā. Dadurch, dass die Stätte in der Ursprungsmythologie des wichtigsten Heiligtums des *mohallā* mitwirkt, werden sowohl ihre allgemeine Bedeutung als auch ihre Position im *mohallā* aufgewertet. Dass die gegenwärtig im *mohallā* dominante Göttin, die *mohallā devī*, sogar aus dem zu Narasiṃha Ṭīlā gehörigen *kuṇḍa* aufstieg und dort ihren Ursprung auf Erden nahm, verstärkt diese Aufwertung zudem.

Die Auffassung, dass Dhūmāvatī aus dem Rauch von verdampfendem Rākṣasa-Blut entstand, wird nur von diesem *pūjārī* erwähnt. Sie ist also keineswegs repräsentativ für die

[114] Zur Rolle von Rauch im Ritual hier vgl. Kapitel 5. 1.

Vorstellungen im Tempelumfeld. Dennoch erscheint sie aufschlussreich für die Breite von Variationen und für die detaillierte Art, wie diese gestaltet werden. Dadurch werden letztlich Aussagen über Methoden und Verläufe von Mythenbildung hier generell ermöglicht. Die zuvor im Wortlaut wiedergegebene Mythe erscheint dabei aus verschiedener Sicht paradigmatisch. Hier werden, wie grundsätzlich und fast immer in den Fassungen zum Ursprung von Göttin oder Tempel, wieder in den schriftlich fixierten Mythologien vermittelte Ideenelemente – hier die Entstehung der Göttin aus Rauch – mit geographischen Gegebenheiten – Narasiṃha Ṭīlā und dem zugehörigen *kuṇḍa* – und zuletzt mit lokal bereits existierenden mythologischen Geschichten – dem Wirken des Ṛṣis Durvāsa – verknüpft und zu einer für die genauen hiesigen Voraussetzungen schlüssigen mythologischen Einheit verbunden. Die Anleihen aus den die Göttin betreffenden Ursprungsmythen der Quellen enthalten zudem häufig Hinweise auf den tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs.

Zuletzt erscheint auch die in einigen Versionen betonte tantrische Anbindung Durvāsas bezeichnend. In den epischen und purāṇischen Quellen zum Wirken des Ṛṣis wird wiederholt auf dessen Unbeherrschtheit, Jähzorn und unkonformes Verhalten Bezug genommen. Hinweise auf eine Beziehung zu Tantra aber fehlen. Möglicherweise entwickelten sich aus einem Wissen zu vor allem der in den Quellen überlieferten Unangepasstheit des Ṛṣis in den hier präsentierten Tempelursprungsmythen die Vorstellung, dass dies in Zusammenhang mit einem persönlichen tantrischen Hintergrund stehe. Dies ist im Detail jedoch nicht nachzuweisen. Ebenso erscheint es möglich, dass Durvāsa schlicht in einen tantrischen Kontext platziert wurde, da Dhūmāvatī einem solchen angehört(e). So würde die enge Beziehung zwischen beiden in dieser mythologischen Version Agierenden verständlicher und in Teilen begründet, weshalb sich die Göttin von diesem Ṛṣi installieren ließ. Tatsächlich wird Dhūmāvatī in beiden relevanten Versionen eindeutig als ursprünglich tantrische Göttin bezeichnet. Eine unterscheidet weiter sehr deutlich zwischen der tantrischen Vergangenheit der Göttin, als sie nur von Tantrikern verehrt wurde, und der Gegenwart, in der sie allen zugänglich ist und von allen verehrt wird. Die Klassifizierung Durvāsas als Tantriker wäre demnach Voraussetzung dafür, dass eine Beziehung zwischen Ṛṣi und Göttin überhaupt entstehen konnte. Nur einem Tantriker war es möglich, die Verehrung Dhūmāvatīs einzuleiten. Diese Elemente in den hier wiedergegebenen Versionen bezeugen zudem das Bewusstsein unter den *pūjārīs* über die Transformationen der Göttin und über die Veränderungsprozesse, denen sie unterlag und unterliegt.

Zusammenfassend zur hier dargestellten Vielzahl der verschiedenen mythologischen Geschichten zum Ursprung des Tempels Dhūpcaṇḍī und zu seiner Göttin soll betont werden, dass diesen Versionen natürlich jeweils auch individuelle Auffassungen und Vorstellungen der einzelnen *pūjārīs* anhaften. In die unterschiedlichen Auslegungen flossen mit hoher Wahrscheinlichkeit auch persönliche Prioritäten und Affinitäten ein. Gleichwohl existiert eine Anzahl von übereinstimmenden inhaltlichen Grundelementen, welche einheitlich wiedergegeben wurden und die ebenso im Tempelumfeld weithin bekannt sind:

1) Dhūmāvatī manifestiert sich als lebendige Erscheinung auf der Erde, in der unmittelbaren Nähe des heutigen Tempels
2) sie trifft sogleich auf den bereits hier ansässigen Ṛṣi Durvāsa
3) dieser installiert die Göttin als *mūrti* im Tempel
4) Durvāsa verehrt diese *mūrti* sofort anschließend als Erster und eröffnet damit die Verehrung Dhūmāvatīs hier

Einige zusätzliche Elemente erscheinen daneben in den meisten wiedergegebenen Versionen. Da auch sie unter Tempelbesuchern zum großen Teil bekannt sind, gehören auch sie zu den Informationen, die eine hier einheitlich verbreitete Ursprungsmythologie kennzeichnen:

1a) Dhūmāvatīs genauer Erscheinungsort ist der *kuṇḍa* neben Narasiṃha Ṭīlā, aus dem sie aufsteigt
2a) - der mächtige, weithin bekannte Ṛṣi Durvāsa lebte und wirkte am Ort Narasiṃha Ṭīlā
- er unterstützt die Göttin auf deren Bitten hin sofort nach ihrer Ankunft auf der Erde
3a) die *mūrti* ist die Göttin selbst, in versteinerter Form
4a) die erste Verehrung Dhūmāvatīs im hiesigen Tempel ist die erste Verehrung der Göttin auf Erden überhaupt

Zu der durch die Zusammenstellung dieser mythologischen Aussagen bislang entstandenen Grundversion werden zuletzt in einzelnen Fassungen weiter unterschiedliche Elemente hinzugefügt. Diese sind offensichtlich stark von individuellen Vorstellungen geprägt und nur wenigen Gläubigen bekannt. Die hier aufgeführten mythologischen Inhalte ergeben letztlich gleichwohl die Vielfalt der in Details voneinander abweichenden Versionen:

1b) ---keine zusätzlichen Informationen---
2b) Durvāsa hat tantrische Anbindungen, die ihm Zugang zu dieser Göttin eröffnen
3b) erst sein tantrischer Hintergrund ermöglicht es dem Ṛṣi, Dhūmāvatī zu installieren
4b) - die Verehrung Dhūmāvatīs war ursprünglich tantrischer Natur und wurde nur von Tantrikern unternommen
- erst in seiner eröffnenden Verehrung hier etabliert Durvāsa Dhūmāvatī als allen zugängliche, wohltätige und milde Göttin
- zu diesen konzeptuellen und rituellen Veränderungen befähigen den Ṛṣi wieder seine tantrischen Anbindungen
- die Verehrung der reformierten Göttin hier breitet sich aus, Dhūmāvatī wird von der hiesigen Öffentlichkeit umfassend angenommen und heute hier universal verehrt

Sehr wenig verbreitet sind zwei weitere Auffassungen über den Ursprung der Göttin und über den des Tempels. Beide wurden nur von den jeweils angegebenen *pūjārīs* wiedergegeben. Nach einer Darstellung hat sich Dhūmāvatī hier selbst installiert und ist selbst (*svayam*) entstanden. Diese Vorstellung knüpft zweifellos an die auch in vielen Tempeln von Benares

verbreitete Konzeption von selbst entstandenen (*svayambhū*) *mūrtis* oder, sehr viel häufiger, *liṅgas* an, aber ebenso zweifellos konnte sie sich im Tempelumfeld (bislang) nicht durchsetzen. Munnalāl und Kailāsnāth Gosvāmī[115] zufolge installierte sich die *devī* selbst, nachdem sie aus dem *kuṇḍa* aufstieg. Lakṣmaṇ Gosvāmī verband als Einziger aller Befragten in der von ihm am 08. 05. 2003 wiedergegebenen Geschichte auch die eigene Familiengeschichte mit den mythologischen Ausführungen zum Ursprung des Tempels:

> „Vor vier Generationen gab es hier noch keine *pūjārīs*, alles war Wildnis. Eines Tages kam ein König hierher, um einen Tiger zu jagen, und dieser Tiger war sehr gefährlich. Da versprach er der *devī*: Wenn ich den Tiger erlegen kann, baue ich Dir einen Tempel. Er erlegte den Tiger und baute sofort einen Tempel. Er setzte meine Vorfahren, die in der Nähe Kālabhairavas und Śitalās lebten, hier ein. Zuerst kamen sie nur tagsüber. Dann siedelten sie sich hier an.“

Hier erfolgt also, eingebettet in einen mythologischen Rahmen, eine Sanktionierung der allein der Familie Gosvāmī vorbehaltenen *Pūjārī*-Positionen im Tempel. Wie die vollständige Unbekanntheit dieser Version unter Tempelbesuchern aber zeigt, ist auch sie lediglich als eine individuelle Auslegung der mythologischen Ursprungsgeschichten zum Tempel zu verstehen.

In vielen Tempeln und Heiligtümern auch der Stadt Benares sind Erzählungen über das Wirken der jeweiligen Gottheit verbreitet, beispielsweise über deren Erscheinen bei Notlagen der Gläubigen oder vor besonders verdienstvollen, unbeugsamen Verehrern. Im Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī existieren neben den mythologischen Ursprungsgeschichten lediglich zwei Geschichten, die über das Erscheinen der Göttin vor Personen in zwei sehr unterschiedlichen Zusammenhängen berichten. Beide betonen die *Ugra*-Aspekte Dhūmāvatīs und deren kämpferisches Potential und beide werden in die jüngste Vergangenheit platziert. Sie sind den *pūjārīs* bekannt, aber unter Gläubigen weniger verbreitet. De facto spielen sie, sicherlich auch wegen ihres geringen Alters, keine Rolle für die Wahrnehmung der Göttin von der Öffentlichkeit. Der Vollständigkeit halber sollen sie hier jedoch kurz wiedergegeben werden. Die erste Geschichte von Lakṣmaṇ Gosvāmī am 08. 05. 2003 warnt dieser vor unangemessenem Verhalten der *devī* gegenüber:

> „Einmal hat ein Student der Saṃskṛt Viśvavidyālay, ein großer Verehrer der Dhūmāvatī, sie verehrt, und sie erschien ihm als *kumārī*. Sie war sehr schön, und er war so aufgewühlt, dass er *sindūr* auf ihren Scheitel auftrug. Er wurde verrückt. Das ist vor sechs oder sieben Jahren passiert.“

Die zweite Geschichte berichtete Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003, wie ihm Dhūmāvatī zu seiner Rettung erschien:

> „Sie erschien mir im Alter von achtzehn Jahren. Ich habe sie gesehen. Ich war besessen von Bhūts, ich starrte ohne zu zwinkern, ich träumte von Waffen. Die Bhūts schlossen mich in einem Raum ein und zogen ihre Waffen, um mich zu töten, und in diesem Moment klopfte

[115] Munnalāl Gosvāmī am 08. 05. 2003 und Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.

> eine Dame von außen und fragte: Warum tötet ihr meinen Sohn? Die Bhūts verschwanden, und sie leitete mich zu einem Brunnen und brachte mich dort dazu, mich hinein zu setzen – zu meinem Schutz. Seit damals habe ich so viel Angst vor ihr.“

Diese Geschichte verweist deutlich auf die Verbindung der Göttin zu Geistern und auf ihre Oberhoheit über diese. Der betreffende *pūjārī* jedoch gehört zu denen, die selbst keine Beziehungen zu Tantra oder *ojhāī* unterhalten. Trotzdem ist sein Konzept Dhūmāvatīs offensichtlich und deutlich von ebendiesen Aspekten beeinflusst. Die hier wiedergegebene Erscheinungsgeschichte ist nur sehr wenigen, auch mit Rāmsūrat Gosvāmī persönlich verbundenen Gläubigen bekannt und demzufolge wie die vorherige für die Tempelbesucher unwesentlich. Unter letzteren tatsächlich verbreitet ist das Wissen über die Grundzüge der mythologischen Geschichte, die von der Etablierung Dhūmāvatīs in ihrem hiesigen Tempel durch den Ṛṣi Durvāsa berichtet.

Sowohl unter den *pūjārīs* der Göttin als auch unter Tempelbesuchern existieren mehrere mythologische Geschichten zum Ursprung Dhūmāvatīs und zu ihrer Etablierung im hiesigen Tempel. Diese Versionen enthalten eine Vielzahl von Aspekten der *devī* und verknüpfen verschiedene mythologische Kontexte. Sie nehmen teilweise Bezug auf Informationen aus ihrem tantrischen Hintergrund oder auf die Ursprungsmythologie, nach der die Göttin aus dem Verbrennungsrauch Satīs entstand. Die bekannteste mythologische Geschichte im Tempelumfeld jedoch thematisiert den Ursprung des Tempels und der Göttin hier und bezieht lokale Gegebenheiten ein. Diese Mythologie beschreibt die Ankunft der Göttin auf der Erde und ihre folgende Installation im heutigen Tempel. Betonung erfährt dabei immer, dass die Installation der Göttin durch den in der Mythologie als tantrischen Adepten dargestellten Ṛṣi Durvāsa erfolgte. In sehr vielen Versionen der Mythe erscheint die *devī* – als lebendige Erscheinungsform oder *mūrti* – aus einem *kuṇḍa* nahe dem Tempel. Durch die Installation der Göttin hier wird der heutige Tempel zum ursprünglichen, ersten Tempel der Göttin erklärt. Generell wohnen dieser Mythologie im Hinduismus sehr verbreitete mythologische Elemente zu Tempelursprüngen inne. Ein nahe liegendes, vorzugsweise mythologisch bereits sanktioniertes Gewässers wird ebenso hervorgehoben wie die Installation der Gottheit durch eine ebenfalls vorzugsweise mythologisch bereits sanktionierte Figur.

3. 3. 4. Gottheiten des Tempels neben Dhūmāvatī

Neben der deutlich hervorgehobenen und als solche auch durch bauliche und räumliche Strukturen präsentierten Hauptgottheit Dhūmāvatī im eigenen Sanktuarium, das den zentralen Raum des Tempelgeländes einnimmt, beherbergt der Tempel mehrere andere Gottheiten. Diese sind verschieden dargestellt und erscheinen in der Form als Statue, Statuenfragment, *liṅga* oder Relief. Sie befinden sich an sehr unterschiedlichen Orten – im frei zugänglichen Tempelgelände, in zwei separaten und für Gläubige unzugänglichen kleinen Räumen an den Eckpunkten der Balustradengänge und in einem frei zugänglichen Sanktuarium an der Rückwand der Hauptgottheit. Selbst im Sanktuarium der Dhūmāvatī befindet sich ein weiteres kleines Relief, und auch die Gottheiten unmittelbar vor dem Tempeleingang sind zu den Nebengottheiten hier zu zählen. Eine umfassende Auflistung muss also alle in die beiden täglichen *ārātīs* integrierten Gottheiten einschließen: auch die des kleinen Śiva-Tempels auf dem Tempelvorhof, den fragmentarischen Göttinnenkopf unter dem zum Tempel gehörigen *pīpal* und drei Löwenstatuen unmittelbar vor den Tempeltüren. Alle sie werden tatsächlich, wenn auch in unterschiedlichem Maße, von Tempelbesuchern und *pūjārīs* verehrt. Keine von ihnen wird jedoch auch nur entfernt nach Bedeutsamkeit oder Rang in die Nähe der Hauptgottheit, der *mohallā devī* Dhūmāvatī gerückt.

Das Sanktuarium beherbergt neben Dhūmāvatī eine weitere Reliefabbildung einer Gottheit. Sie befindet sich an der vom Eingang aus gesehen rechten seitlichen Wand, so dass sie für die Tempelbesucher, auch bei weit geöffneten Sanktuariumstüren, nicht sichtbar ist. Das mit 24 x 18 cm im Vergleich zur *mūrti* der Dhūmāvatī kleine Steinrelief ist, wie das letztere auch, vom Rauch geschwärzt und in Teilen verwittert; eine eindeutige ikonographische Zuordnung wird damit – wie bei vielen der im Folgenden dargestellten Gottheiten – sehr erschwert. Die *pūjārīs* verstehen es jedoch einhellig als Abbildung der Lakṣmī. Das Relief wird trotz der prominenten Position im Sanktuarium nicht mehr als alle anderen Gottheiten des Tempels in die beiden täglichen *āratīs* einbezogen; darüber hinaus spielt es für Ritual und Verehrung im Tempel keine Rolle. Unmittelbar über dem Eingang des Sanktuariums befinden sich drei weitere *mūrtis*: Gaṇeśa und an dessen jeweiligen Seiten seine Ehefrauen Riddhi respektive Siddhi. Die wie der Beschlag der Sanktuariumstüren aus Metall gefertigten sehr kleinen, jeweils 5 x 3 cm messenden Relieffiguren sind den Gläubigen direkt zugänglich; sie werden teilweise durch eine kurze Berührung in ihre Verehrung einbezogen.

Baulich durch eine gemeinsame Verbindungsmauer direkt an das Sanktuarium angeschlossen befindet sich ein separat zugänglicher Raum mit verschiedenen Gottheiten. Beide Räume teilen die Wand, an welcher die *mūrti* der Dhūmāvatī befestigt ist (vgl. Karte II). Diese Anordnung wird im Tempelumfeld, so ist folgend detailliert ausgeführt, als relevant für Status und zum Teil mythologischen Hintergrund der wichtigsten Gottheit dieses Raumes – Vikaṭadvijavināyaka – betrachtet. Diese *mūrti* hat eine Größe von 41 x 33 cm und ist aus Stein gefertigt. Durch die auch hier offensichtlich seit langer Zeit gepflegte Tradition des regelmäßigen Einreibens mit *sindūr* ist diese *mūrti* sehr abgeflacht (vgl. Abb. 10). Vikaṭadvijavināyaka erscheint als einzige Gottheit des Tempels in einer Gottheitsliste bereits

des *Kāśīkhaṇḍa* (57.59-107), der der „Sechsundfünfzig Vināyakas“, Chapanna Vināyaka. Dort wird er einheitlich an vierzehnter Stelle aufgeführt.[116] Die in dieser Liste zusammengefassten Schutzgötter werden weiter unterteilt – sie umgeben die Stadt Benares in sieben konzentrischen Kreisen von jeweils acht Vināyakas. Vikaṭadvijavināyaka erscheint als sechster des zweiten Kreises. Diese klassische Aufstellung von Schutzgöttern wurde ursprünglich nicht in einer *yātrā* besucht[117]; gegenwärtig jedoch wird auch diese Liste häufig als *yātrā* verstanden[118]. Sie erscheint beispielsweise als *yātrā* klassifiziert in wichtigen modernen Kompilationen[119], die das *Kāśīkhaṇḍa* als ihre Informationsquelle benennen. Den *pūjārīs* ist bekannt, dass Vikaṭadvijavināyaka in der Liste der Sechsundfünfzig Vināyakas und in deren *yātrā* erscheint. Trotz seiner Bedeutsamkeit über den Tempel hinaus – die er als einziger *aller* hier ansässigen Gottheiten einschließlich der Hauptgottheit Dhūmāvatī aufweisen kann, so ist ausdrücklich hervorzuheben – erhält er kein separates Ritual. Wie hier generell üblich wird er in die zwei täglichen *āratīs* der *pūjārīs* integriert, und auch die Tempelbesucher beziehen ihn ohne weitere Zusätze in eine generelle Verehrung ein. Ihm sind keine eigenen festlichen Anlässe und kein eigener *śṛṅgār* gewidmet. Auch die wichtigen in Benares speziell dem Gaṇeśa zugeordneten Festtage wie Gaṇeśacaturthī oder Gaṇeśavrata[120] ziehen keine erhöhten Besucherzahlen an, und es erfolgt kein verstärktes Ritual.



Abb. 10
Vikaṭadvijavināyaka im Tempel Dhūpcaṇḍī, 24. 01. 2003.

[116] Zu den Vināyakas und zu Anordnung und genauen Lokalisierungen in Benares vgl. Singh (2009, 187-199).
[117] Vgl. Gutschow (2006, 66), auch zur ikonographischen Vereinheitlichung in einer Figur, in Chapannavināyaka.
[118] Details von *Yātrā*-Verläufen und Zugehörigkeiten von Heiligtümern dabei änderten sich schon wiederholt in frühen Phasen der Herausbildung des sakralen Raumes von Benares, vgl. unter anderem Bakker (1996). Zu Struktur und Entwicklung des Textes Vārāṇasīmāhātmya vgl. Bakker (2004). Für ein rezentes Beispiel von Aushandlungen einer Pilgerroute in Benares vgl. Gengnagel (2005a), Gengnagel (2005b) und Gengnagel (2006). Ausführlich zur sakralen Topographie von Benares, vor allem visualisiert in Karten, vgl. Gengnagel (2011). Grundlegend und kulturübergreifend zu rituellen Bewegungen im Raum in Begehungen und Prozessionen vgl. Gutschow (2008, 399-436) und einfühend zu sakralem Raum und Pilgerwegen vgl. Singh (2011).
[119] Vgl. zum Beispiel Sarasvati (1993, 122-129), Sukul (1974, 190 und 1977, 206-209) und Vyāsa (1987, 90).
[120] Zum Begehen beider in Benares vgl. u. a. Gutschow/Michaels (1993, 169f. und 173).

Als wesentlich sowohl für Status und Position des Vikaṭadvijavināyaka als auch für die mythologisch begründete Beziehung zu Dhūmāvatī wird im Tempelumfeld die genaue Lage der *mūrti* gesehen. Sie befindet sich an der Verbindungsmauer der beiden wichtigsten Räume des Tempels, des Sanktuariums der Dhūmāvatī und des separaten, vom Tempeleingang gesehen hinteren Sanktuariums. Das Relief des Vikaṭadvijavināyaka, so wird gemeinhin im Tempel von *pūjārīs* und Besuchern geglaubt, sei direkt verbunden mit dem der Dhūmāvatī. Beide *mūrtis* seien aus demselben Steinblock gefertigt und damit untrennbar. Der Rücken Vināyakas befinde sich an der Schulter der Göttin. Zwei Mitglieder der Familie Gosvāmī gaben an, dies bei Renovierungsarbeiten an der Verbindungsmauer im Jahr 1970 selbst beobachtet zu haben.[121] Wenn eine solche bauliche Struktur zugrunde gelegt wird, erscheint es als sehr wahrscheinlich, dass das Relief von Vikaṭadvijavināyaka ein ähnliches Alter aufweist wie die *mūrti* der Hauptgottheit Dhūmāvatī.

Generell wird die enge Verbindung der beiden *mūrtis* und damit der beiden Gottheiten hier vage mit der wohlbekannten mythologischen Mutter-Sohn-Beziehung begründet. Nur einer aller Befragten spezifizierte letztere und bettete diese Beziehung auch konkreter in den lokalen Kontext ein.[122] Nach dieser offenbar subjektiv entworfenen Mythologie war Dhūmāvatī, als sie unmittelbar nach ihrer Geburt aus dem Verbrennungsrauch Satīs hierher kam, schwanger. Sie hat den später geborenen Sohn dann an ihrem Rücken befestigt. Diese sehr individuelle Interpretation der baulichen Gegebenheiten ist nicht repräsentativ, jedoch anschauliche Verdeutlichung und plastisches Beispiel für intensive Reflexionen einzelner Personen auch aus der *Pūjārī*-Familie über die mythologischen Konstellationen innerhalb des Tempels und für Auseinandersetzungen mit den vielfältigen Hintergründen Dhūmāvatīs.

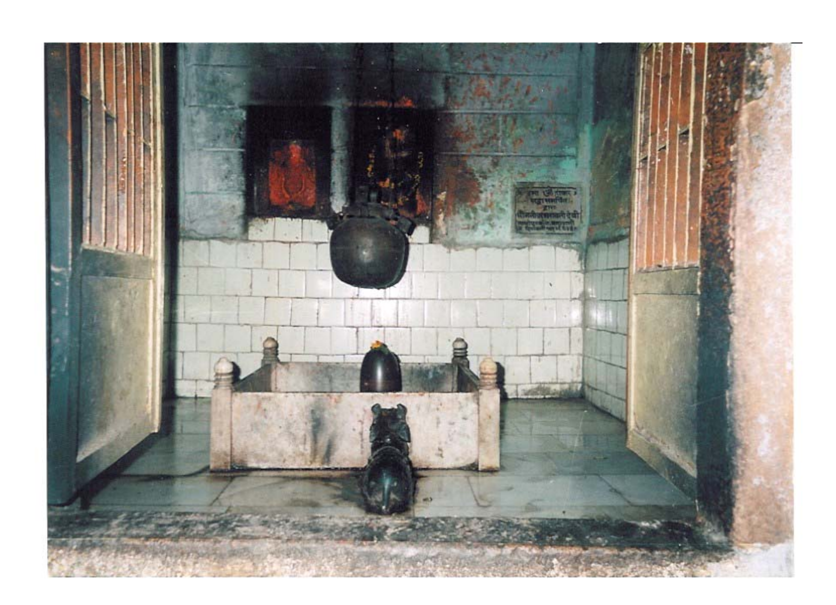


Abb. 11
Blick in das hintere Sanktuarium mit *liṅga* und Nandī, im Hintergrund Vikaṭadvijavināyaka (links im Bild) und Hanumān, 06. 05. 2003.

[121] Pannalāl Gosvāmī am 10. 05. 2003 und Lāljī Gosvāmī am 10. 03. 2003.
[122] Lāljī Gosvāmī am 10. 03. 2003.

Unmittelbar neben dem Relief des Vikaṭadvijavināyaka, ebenfalls an der Verbindungsmauer zwischen beiden Sanktuarien, befindet sich ein weiteres Relief, das eines Hanumān. Es hat eine Größe von 41 x 31 cm und ist ebenso wie die *mūrti* des Vikaṭadvijavināyaka abgeflacht und durch das Entzünden von Kampfer und Öllampen geschwärzt (vgl. Abb. 11). Diese Zeichen von offenbar über lange Zeit hinweg ausgeführter Verehrung könnten ebenso wie die Lage des Reliefs neben dem des Vikaṭadvijavināyaka auf ein ähnlich hohes Alter wie letzteres deuten, ohne dass jedoch weitere oder eindeutige Belege für diese Annahme angeführt werden können. Die *mūrti* spielt gegenwärtig keine bedeutende Rolle im Tempel. Sie zieht wenige Gläubige an und wird auch von den *pūjārīs* außerhalb der alle Gottheiten des Tempels einschließenden beiden täglichen *āratīs* nicht gesondert verehrt.

Daneben beherbergt der Raum drei weitere Reliefs, drei Statuen, ein *liṅga* und eine Statue von Nandī, welche wahrscheinlich grundsätzlich drei verschiedenen Entstehungsphasen und Installationszeiträumen zugeordnet werden können. Unter ihnen sind die ebenfalls etwas abgeflachten, aber einhellig als Rāma, Lakṣmaṇa und Sītā verstandenen Reliefs die ältesten. Letztere haben ähnliche Abmessungen von jeweils etwa 55 x 23 cm. Die genaue Zeit ihrer Installation hier kann nicht mehr eruiert werden, aber sie wurden offenbar aus ähnlichem Steinmaterial und in ähnlicher künstlerischer Gestaltung gefertigt. Die Reliefs sind nicht befestigt, sondern können jederzeit frei bewegt und an beliebigen Orten aufgestellt werden. Unter anderem dies macht es unmöglich, einen genauen Zeitpunkt für ihre Errichtung hier nachzuweisen. Aussagen der *pūjārīs* und der Gläubigen deuten jedoch darauf hin, dass sich diese *mūrtis* seit sehr langer Zeit in diesem Raum befinden. Gegenwärtig stehen sie in einer 94 x 74 x 12 cm großen Nische in der vom Eingang aus gesehen rechten Seitenwand. Selbst diese älteren *mūrtis* im Tempel erfahren jedoch keine besondere Verehrung oder Aufmerksamkeit. Rāma, Lakṣmaṇa und Hanumān werden von den Gläubigen hier fast vollständig ignoriert – wie sowohl Beobachtungen zur Verehrung in diesem Sanktuarium als auch Auskünfte in Interviews belegen. Von 246 befragten Tempelbesuchern zählte *niemand* diese Gottheiten zu den drei wichtigsten des Tempels, und sehr häufig konnten die hier dargestellten Gottheiten nicht einmal mühelos identifiziert werden.

Ein zweiter und ein dritter Installationszeitraum können mit Sicherheit eingegrenzt werden. 1970 wurden Renovierungsarbeiten im Tempel ausgeführt, die auch Veränderungen im hinteren Sanktuarium zur Folge hatten. Ein bis dato dort installiertes, ob seines Alters bereits teilweise zerstörtes *liṅga* wurde entfernt und an selber Stelle ein neues *liṅga* errichtet. Das ältere *Liṅga*-Fragment aus hellem Stein wird im Tempel, unmittelbar außerhalb des hinteren Sanktuariums im nahen Balustradengang, aufbewahrt. Beide *liṅgas* hatten und haben keine namentliche Bezeichnung. Das 1970 installierte, 24 cm hohe *liṅga* aus schwarzem, poliertem Stein mit einer natürlichen roten Maserung ist in den Boden in eine Marmoreinfassung von 71 x 71 cm eingelassen und wird ergänzt durch eine kleine, 14 x 8 x 18 cm große Nandī-Statue aus derselben Steinart (vgl. Abb. 11). Es erhält keine besonderes oder separates Ritual, auch nicht an Śiva gewidmeten Festtagen. Weder wird der diesem Gott zugeordnete Wochentag Montag noch der für seine Verehrung bevorzugte Monat Śrāvaṇa hier berücksichtigt. Selbst für Mahāśivarātri an Phālguna Kṛṣṇapakṣa 14 erscheinen nur sehr

wenige Personen. In der heißen Jahreszeit wird das *liṅga* durch Wasser gekühlt, welches in steten Tropfen aus einem Messingtopf fließt.

In den Jahren 1991 bis 1994 erfolgten weitere bauliche Umgestaltungen im hinteren Sanktuarium des Tempels. Finanziert durch eine Stiftung wurde sein Boden vollständig mit Marmorfliesen gekachelt, und die Innenwände wurden bis in eine Höhe von etwa einem Meter mit weißen Keramikfliesen versehen. In diesem Zusammenhang wurden die vorhandenen, frei beweglichen Reliefs neu arrangiert und drei neue Marmorstatuen in den Raum integriert: Śiva, Pārvatī und Gaṇeśa, ebenfalls in ähnlicher Größe von jeweils etwa 46 x 25 cm. Sie befinden sich in einer gefliesten Nische von 92 x 72 x 12 cm Größe, die in die linke Seitenwand eingelassen ist. Die gegenwärtige Anordnung im Sanktuarium zeigt also *liṅga* und Nandī zentral auf dem Boden und, vom Eingang aus gesehen, Vikaṭadvijavināyaka und Hanumān an der Rückwand (vgl. Abb. 11), die neueren Marmorstatuen von Śiva, Pārvatī und Gaṇeśa in einer gefliesten Nische der linken und die älteren Reliefs von Rāma, Lakṣmaṇa und Hanumān in einer ungefliesten Nische der rechten Innenwand (vgl. Karte II).

Im Tempelgelände befinden sich weitere Gottheiten. Deutlich akzentuiert ist eine kleine separate Baustruktur aus mit roter Kalkfarbe getünchtem Stein und Mauerwerk. Dieser Miniaturbau eines Tempels ist mit einem kleinen Turm versehen, hat eine Grundfläche von 65 x 65 cm und ist insgesamt etwa 2 m hoch (vgl. Abb. 12). Der kleine Schrein befindet sich im vorderen Tempelbereich seitlich versetzt noch vor dem Sanktuarium, vom Eingang aus gesehen im linken Balustradengang. Nach Aussagen der *pūjārīs* hat er ein Alter von ungefähr einhundert Jahren und wurde von einem Gläubigen gestiftet. Er wird gemeinhin als Navagraha-Tempel bezeichnet, da sich an seinen Innenwänden insgesamt fünf Reliefs befinden, von denen zwei häufig als Navagrahas identifiziert werden. Die Reliefs haben etwas unterschiedliche Größe von jeweils 5 x 3 cm bis zu 9 x 7 cm. Drei dieser Reliefs befinden sich an der Innenseite der hinteren Wand über der Hauptfigur – üblicherweise verstanden als Darstellungen des Hanumān, des Śani und als Paar Śiva-Pārvatī – und je eines an der rechten – als Maṅgala geltend – beziehungsweise linken Innenwand – Gaṇeśa. Über die Identität der zentralen *mūrti* besteht ebenfalls kein Konsens: sie wird als Pārvatī respektive Dhūmāvatī verstanden. Sicher ist, dass diese *mūrti* erst vor kurzer Zeit, 1997, nachträglich in den Tempel integriert wurde. Sie wurde von einem Spender aus der Nachbarschaft zum Dank für eine Wunscherfüllung installiert. Bis 1989 soll sich hier auch ein kleines *liṅga* befunden haben, auf dessen Existenz jedoch keine Spuren mehr verweisen. Alle Gottheiten in diesem Schrein erhalten ebenfalls keine ausgesuchte Behandlung, und sie werden nicht separat verehrt. Außer während den beiden täglichen *āratīs* der *pūjārīs* konnte ich nie Verehrung hier beobachten, weder von den *pūjārīs* noch von den Tempelbesuchern. Das Heiligtum erweckt insgesamt eher einen vernachlässigten Eindruck.

Die Balustradengänge des Tempels beherbergen weitere Gottheiten. Im privaten Raum des *pūjārīs* Pannalāl Gosvāmī an der nordwestlichen Ecke der Balustradengänge installierte dieser 1982 eine *mūrti* der Kālī von 10 x 7 cm Größe. Die Steinstatue ist von einer sehr einfachen Überdachung abgedeckt (vgl. Abb. 13). Bis vor wenigen Jahren, bis zu seinem Rückzug aus der offiziellen *Pūjārī*-Tätigkeit, vollzog Pannalāl Gosvāmī hier täglich seine

persönlichen Rituale. Gegenwärtig wird sie von seinen Söhnen unternommen, die als Einzige Zugangsrecht zum Raum haben. Dieser bleibt der Öffentlichkeit permanent verschlossen, ist aber durch ein Gitter einsehbar. Die Göttin im privaten Schrein soll so, vor allem wegen dessen spezifischer Lage im Tempel, auch allen Gläubigen erreichbar sein; sie übt aber de facto keine große Anziehungskraft auf Tempelbesucher aus. Eine solche private Installation traf und trifft meinen Befragungen zufolge im Tempelumfeld weder auf Verwunderung noch auf Ablehnung. Da jedem Familienzweig ein Raum im Tempel zur freien Verfügung steht, bleibt auch dessen Nutzung allein seiner Entscheidung überlassen.



Abb. 12
Als Navagraha-Tempel bezeichneter Schrein im Tempelgelände, 06. 05. 2003.



Abb. 13
In einem separaten Raum installierte Kālī, 06. 05. 2003.

Auch der *pūjārī* Rājendra Gosvāmī nutzt den seinem Familienzweig zugeordneten Raum an der südwestlichen Ecke der Balustradengänge seit 2004 als privates Heiligtum. Der vorher leer stehende Raum wurde renoviert und sein Boden und die Innenwände bis zu einer Höhe von etwa 35 cm gefliest. Er beherbergt seitdem mehrere Abbildungen von Gottheiten. Unter einer Überdachung ist als Hauptgöttin eine 14 x 10 cm große Tonstatue der Durgā installiert. Daneben sind zwei weitere einfache Tonfiguren von Durgā respektive Gaṇeśa und Farbdrucke von verschiedenen Gottheiten im Raum verteilt: Kālī, Bhairava, wieder Durgā und einige Mahāvidyās – unter ihnen auch Dhūmāvatī. Rājendra Gosvāmī veranlasste diese Umgestaltung des Raumes, um seine zuvor auf den Tempel des Lahurābīr konzentrierten

Ojhā-Tätigkeiten hauptsächlich hierher zu verlagern.[123] Er empfängt seitdem im Raum und davor regelmäßig Besucher und unternimmt *ojhāī*. Die Sitzungen, speziell die vor dem Raum abgehaltenen, finden inmitten des öffentlichen Geschehens im Tempel statt und werden de facto auch von anwesenden Tempelbesuchern bemerkt. Auch diese sehr spezielle Nutzung des Raumes stieß einheitlichen Auskünften zufolge jedoch auf keine Ablehnung der anderen *pūjārīs* oder der Gläubigen hier. Im Tempelumfeld ist bekannt, dass Rājendra Gosvāmī als *ojhā* tätig ist, und seine Aktivitäten auch hier werden offensichtlich akzeptiert. Das dafür hergerichtete kleine Heiligtum dient nur diesem Zweck, und außerhalb *ojhāī* bleibt der Raum verschlossen. Ebenso wie der von Pannalāl Gosvāmī errichtete Schrein der Kālī unterliegt er deutlich erkennbar der persönlichen Nutzung des jeweiligen Patrons; darüber hinaus wird er nicht in das Tempelgeschehen integriert, weder von anderen *pūjārīs* noch von Verehrern.

Einer weiteren Figur im Tempel wird gottähnlicher Status zugesprochen. Als *vāhana* der Durgā – und vieler ihrer Manifestationen – gilt Löwe oder Tiger. Abbildungen der Tiere in Göttinnentempel sind deshalb generell, auch in Benares, sehr verbreitet. Dabei begleitet dieser *vāhana*, in Benares häufig der Löwe, de facto die meisten der möglichen Erscheinungsformen und der verschieden benannten Göttinnen in ihren Heiligtümern. Es ist sicher zum großen Teil auf die weithin geltende Gepflogenheit zurückzuführen, dass auch der Tempel der Dhūmāvatī diese aufgreift.[124] Spezifische Gründe liegen, wie folgend dargestellt wird, natürlich wieder in den Einbettungsversuchen, Dhūmāvatī in den weithin bekannten, sich an purāṇischen Vorgaben orientierenden Pantheon des modernen Hinduismus zu integrieren, und in der hier propagierten und bereits weit fortgeschrittenen Interpretation Dhūmāvatīs als eine (*saumya* und wohltätige) Manifestation Mahādevīs. Als solche wird sie vielen inhaltlichen, aber besonders auch vereinheitlichenden ikonographischen Merkmalen aller *devīs* unterworfen.[125]

Im Tempel selbst befindet sich eine Löwenstatue, eine weitere vor dessen Eingang, und zwei Figuren flankieren die zum Tempeleingang führenden Stufen. Sie alle werden hier als *śārdūl* bezeichnet, wörtlich mit „Tiger" oder „Leopard" zu übersetzen. Vor dem Sanktuarium stehend blickt die Statue eines 52,5 x 24 x 66 cm großen geflügelten Löwen aus Ton, auf einem eigenen kleinen Podest stehend, direkt auf die *mūrti* der Dhūmāvatī. Neben dieser räumlich engen Zuweisung zur Göttin wird eine Beziehung zwischen Löwe und Sanktuarium auch durch eine optische Konkordanz beider hergestellt, indem sie bei Neuanstrichen regelmäßig dieselbe Farbgebung erhalten. Den in den Tempel eintretenden Verehrern ergibt sich so bereits an der Eingangsschwelle ein in sich geschlossenes Bild eines zusammengehörigen Ensembles von der Göttin im Sanktuarium und Löwen als *vāhana*. Die Statue wird sehr häufig von Gläubigen, zumeist durch eine kurze achtungsvolle Berührung auf ihrem Weg zum Sanktuarium, in ihre Verehrung im Tempel integriert.

---

[123] Zu Details der *ojhāī* des Rājendra Gosvāmī – sowohl zum Ritual selbst als auch zur Bedeutung der speziellen Auswahl des Tempels der Dhūmāvatī als Ort dafür – vgl. Kapitel 5. 4. dieser Arbeit.
[124] Vgl. Kapitel 6. 2. 1. für Zahlenbelege zur überaus deutlichen Identifizierung des Löwen als *vāhana* Dhūmāvatīs von der breiten Masse der Tempelbesucher.
[125] Zu Veränderungen in Repräsentation und Ikonographie Dhūmāvatīs vgl. vor allem Kapitel 4. 2. 1.

Die Figur zeigt deutlich abgebildet Flügel auf ihrem Rücken. Die deshalb angenommene Flugfähigkeit dieses Löwen wird von einigen *pūjārīs* mit dem Flug Dhūmāvatīs durch die Lüfte[126] in Verbindung gebracht. Demnach nutzt die Göttin für diesen zwei verschiedene *vāhanas*, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen: die Krähe und den geflügelten Löwen. Der von der Krähe gezogene Wagen der *devī* könne durch die Lüfte fliegen, nicht aber auf der Erde landen. Deshalb trüge sie der Löwe dorthin herab, wenn sie auf die Erde niedersteigen wolle.[127] Diese Auslegung vereint die beiden *vāhanas* aus den beiden unterschiedlichen konzeptuellen Hintergründen Dhūmāvatīs, indem sie diese in Funktion und Wirken verbindet – die eindeutig in die tantrischen Quellen gehörige Krähe und den Löwen als typischen *vāhana* von Durgā-Manifestationen schlechthin. Beide für die Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī bedeutsamen Hintergründe, der sehr individuelle, mittelalterliche tantrische Ursprung der Göttin ebenso wie ihre moderne Auslegung als wenig eigenständige Manifestation der Durgā oder Pārvatī, werden in diese Interpretation einbezogen. Damit wird erneut versucht, letztlich beide konzeptuellen Pole zu verbinden und sie, darüber hinaus, in Einklang zu bringen.

Wichtig erscheint bei speziell diesem Vereinheitlichungsversuch vor allem, dass die Krähe, der ursprünglich zur Göttin gehörende Vogel in den tantrischen Quellen, nach dieser Vorstellung wichtiges Begleittier bleibt. Als solches erfüllt sie – zumindest der oben dargestellten Auslegung zufolge – auch in der modernen, gewandelten Repräsentation weiterhin eine Funktion und wird (noch) nicht gänzlich daraus verbannt. Darauf deutet zudem eine weitere Neuerung im Tempel. 2004 wurde im Tempelgelände eine etwa 35 x 60 cm messende weiße Flagge mit der schwarz gezeichneten Abbildung einer Krähe darin errichtet. Dieses an einem etwa fünf Meter hohen Bambusstab befestigte Tuch in Dreiecksform überragt als Banner die Tempelmauern und ist dadurch weithin sichtbar. Es wurde von einem Verehrer gestiftet und direkt neben einer weiteren Flagge, einem für Göttinnentempel auch in Benares typischen einfarbig roten Tuch an einem ähnlich hohen Bambusstab, angebracht. Beide Banner sind sehr nahe am oben erwähnten Miniaturtempel befestigt, also vom Tempeleingang aus gesehen schräg links vor dem Sanktuarium in einer Entfernung von ungefähr 550 cm von diesem. Die *pūjārīs* akzeptierten die Abbildung einer Krähe als Stiftung und präsentieren sie in der Öffentlichkeit nach eigenen Angaben deshalb, weil sie um den tantrischen Hintergrund der Göttin wissen. Außer ihnen haben jedoch außerordentlich wenige Gläubige Kenntnisse vom tantrischen Konzept Dhūmāvatīs, wie alle Befragungen einheitlich ergaben.[128] Das betrifft auch die Verbindung zwischen Göttin und Krähe. Das Anbringen dieses Banners – der einzigen Darstellung einer Krähe im Tempel – deutet also keineswegs auf ein breites Wissen der Verehrer zum tantrischen Hintergrund der *devī* hin und darf nicht als repräsentativ dafür verstanden werden. Trotz seiner prominenten Position über dem Dach

---

[126] Zu dieser sich teilweise auf die ursprüngliche tantrische Konzeption der Göttin gründenden Vorstellung im Tempel vgl. Kapitel 4. 2. 2. dieser Arbeit.
[127] Lāljī Gosvāmī am 25. 01. 2003: „Dhūmāvatī ist eine Göttin, die in den Lüften fliegt. Ihr Gefährt wird von einer Krähe gezogen, aber es kann nicht auf der Erde landen – also bringt der Löwe Dhūmāvatī zur Erde, wenn sie landen möchte.“
[128] Für Details vgl. Kapitel 6. 2. 1. dieser Arbeit.

und einer damit vermeintlich vermittelten Bedeutung für die Repräsentation Dhūmāvatīs hier ist es als einzige Abbildung, die nur durch eine Stiftung und erst in der jüngsten Vergangenheit hier errichtet wurde, vielmehr lediglich Ausdruck der Kenntnisse und Prioritäten eines einzelnen Stifters und der *Pūjārī*-Familie.

Unter beiden Begleittieren der Göttin ist in der Öffentlichkeit, für die weitaus überwiegende Zahl aller Tempelbesucher, der Löwe als weithin bekannter *vāhana* von *devīs* gemeinhin nicht nur vorrangig, sondern ausschließlich bedeutsam. Die Krähe als Begleittier Dhūmāvatīs wird von ihnen nicht wahrgenommen, und ihre Abbildung auf dem Banner wird meinen Erhebungen unter Gläubigen und *pūjārīs* zufolge außerordentlich selten hinterfragt. Natürlich ist dies unter anderem, und vermutlich sogar vorrangig, auf deren fehlendes Wissen zum tantrischen konzeptuellen Ursprung Dhūmāvatīs überhaupt zurückzuführen[129], welches das Erfassen und mehr noch die inhaltliche Einordnung solcher spärlichen Hinweise darauf sehr erschwert oder schlicht verhindert. Obwohl also die Anwesenheit der Krähe de facto eines von wenigen kleinen, unverborgenen und auch der Öffentlichkeit ersichtlichen Indizien auf die tantrische Visualisierungder Göttin in ihrem banārsī Tempel ist – wie zum Beispiel auch die von den *pūjārīs* propagierte und in das Ritual eingegliederte Vorliebe für Rauch[130] oder die Macht der Göttin über Geister und ihre Nutzung für *ojhāī*[131], – kann es von den Gläubigen mehrheitlich als solches nicht erkannt werden. Der Löwe hat sich als einziger *vāhana* Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī eindeutig und fest etabliert, folgerichtig zum konzeptuellen Wandel der Göttin hin zur Manifestation Durgās oder Pārvatīs und ebenso folgerichtig gänzlich ungeachtet der Informationen, die tantrische Quellen zur Ikonographie Dhūmāvatīs vermitteln. Dementsprechend wird er von den Besuchern hier auch als einziges begleitendes Tier in die Verehrung der Göttin integriert.

Dies wird deutlich unter anderem auch durch die große Wertschätzung einer weiteren Löwenstatue belegt. Diese bei vielen Gläubigen innerhalb einer sehr kurzen Zeit von wenigen Jahren sehr beliebt gewordene und in die spezifische Verehrung in diesem Tempel schnell integrierte *mūrti* steht auf einer 139 cm hohen Säule ebenfalls in direkter Blicklinie zum Sanktuarium und mit Blickrichtung darauf, jedoch außerhalb des Tempels in einer Entfernung von 257 cm vor dessen Eingang. Die Figur aus dunklem Stein hat eine Größe von 19 x 9 x 23 cm.[132] Sie wurde 2000 gestiftet und zieht ihre Beliebtheit vor allem aus der Tatsache, dass sie *darśana* auf eine besondere Art ermöglicht: Beim Blick durch die Beine des Steinlöwen erhält man geradlinig Sicht in das Sanktuarium, wobei die *mūrti* der Göttin von den Löwenbeinen präzise umrahmt wird. Diese Art des *darśanas* ist bei den meisten Tempelbesuchern sehr beliebt und gilt gemeinhin als schätzenswerte Weise, sich dem Tempel zu nähern beziehungsweise ihn zu verlassen – mit einem stark fokussierten, durch die Gliedmaßen dieses *vāhanas* eingerahmten Blick auf Dhūmāvatī. Auch die Tatsache, dass eine Löwenstatue von einem Gläubigen – ganz offenbar als einzig angemessener *vāhana* Dhūmāvatīs

[129] Für Details zu den Ergebnissen von Befragungen der Tempelbesucher vgl. Kapitel 6. 2. 1.
[130] Zur Rolle von Rauch im Alltagsritual vgl. Kapitel 5. 2. dieser Arbeit; zur Verbindung von Rauch und *havana* und zur unter anderem daraus resultierenden Vorliebe der Göttin für *havanas* vgl. Kapitel 5. 2. 2.
[131] Zur genauen Rolle der Göttin in *ojhāī* und zu ihrer Autorität unter Geistern vgl. Kapitel 5. 4. dieser Arbeit.
[132] Vgl. Abb. 9.

verstanden – gestiftet wurde, und weiter dass besonders diese Statue nachweislich sehr schnell und stärker als die anderen Löwenfiguren hier in die alltäglichen Verehrungsvorgänge von den Tempelbesuchern integriert wurde, verweist wieder eindeutig auf die Dominanz des Löwen als *vāhana* für Dhūmāvatī. Darüber hinaus deutet sie aber auch allgemeiner und im weiteren Sinne auf die weit fortgeschrittenen Identifizierungsprozesse von Dhūmāvatī als eine Erscheinungsform der Großen Göttin des Hinduismus, als wahlweise Durgā, Pārvatī oder, mitunter, Kālī.[133] Die Göttin hat sich hier bereits so weit als anerkannte Manifestation der Mahādevī etabliert, dass ihre Beziehung zu deren Begleittier ganz selbstverständlich angenommen und de facto umgesetzt wird. Diese Position nehmen, wie bereits an verschiedenen Stellen ausgeführt wurde, nicht nur die *pūjārīs* des Tempels, sondern *vor allem* auch die Verehrer hier ein.

Zwei weitere Löwendarstellungen gehören zum Tempel. Die zu dessen Eingang führenden Stufen werden beidseitig von je einer Löwenfigur aus Stein flankiert. Beide haben eine sehr ähnliche Größe: 50 x 25 x 50 cm misst die Statue rechts der Stufen, 58 x 22 x 56 cm die links davon stehende. Vor den Vorderfüßen beider liegen kleinere, verwitterte Figuren. Letztere sind sehr schwer zu identifizieren und werden unterschiedlich interpretiert – als Jungtiere beziehungsweise als von den Löwen erjagte Elefantenjunge.[134] Diese Figuren spielen die unwesentlichste Rolle unter allen bislang dargestellten, und sie werden von Tempelbesuchern nicht in ihre Verehrung einbezogen.

Auch vor dem Tempeleingang befinden sich weitere Gottheiten, die in alle täglichen *āratīs* der *pūjārīs* integriert werden. Zu Füßen des zum Tempel gehörigen *pīpals*, der in einer Entfernung von ungefähr fünf Metern vom Tempeleingang auf einer gemauerten Plattform wächst, ist ein kleines Heiligtum errichtet.[135] Der gemauerte und wie die Tempelwände mit Kalkfarbe gestrichene, 102,5 x 82 x 74 cm messende Bau ist mit einem einfachen, durch seine spitz zulaufende Form turmähnlichem Dach versehen. Damit hat er die typische, sehr schlichte Form ebensolcher kleinen Heiligtümer in Benares von oft lokalen Gottheiten mit geringem Bekanntheitsgrad, wie sie häufig am Straßenrand oder, wie hier, in der Verbindung mit Bäumen vorkommen. Er beherbergt das fragmentarische Relief eines Kopfes an einem Steinquader, dessen Größe 34 x 18 x 12 cm umfasst. Wegen seiner ausgeprägten Zunge wird der Kopf als einer der Kālī verstanden. Bis zur Renovierung 1994 befand er sich im hinteren Sanktuarium, danach wurde er aus Platzgründen von dort entfernt und im jetzigen separaten kleinen Schrein installiert. Dieser wird von den Gläubigen wenig beachtet, und die Kālī hier erhält außerhalb der beiden täglichen *āratīs* kein separates Ritual.

Der *Pīpal*-Baum, an dessen Stamm der Schrein errichtet wurde, wächst auf einer 770 x 428 cm messenden Plattform rechts seitlich vor dem Tempeleingang. Er wird übereinstimmend als zum Tempel gehörig verstanden. Ebenso übereinstimmend gilt er jedoch *nicht* als unmittelbare Verkörperung oder Versinnbildlichung der Göttin – entgegen der

---

[133] Zur Identifizierung mit diesen drei Göttinnen vgl. unter anderem Kapitel 6. 2. 1.

[134] Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005: „Die Nachbarn sagen, dass es beides Löwinnen sind, denn sie haben Junge bei sich. Aber eigentlich haben sie Elefantenjunge gefangen, um sie zu fressen. Das hat mir ein Verehrer erzählt."

[135] Vgl. Abb. 7.

Auffassung, die in vielen Göttinnentempeln auch in Benares verbreitet ist.[136] Er erscheint nur als Baum selbst bedeutsam, und dies an einem festlichen Anlass im Jahreszyklus. Zu Vaṭ Sāvitrī an Jyeṣṭha Pūrṇimā nimmt er eine herausragende Position ein und wird dann auf besondere Weise verehrt.[137] Daneben spielt er keine Rolle im rituellen Geschehen, aber auch er wird von den *pūjārīs* in die Abfolge der täglichen *āratīs* integriert.

Die letzten hier zu erwähnenden Gottheiten, die ebenfalls in dieser Abfolge erscheinen und die damit zu denen des Tempels zu zählen sind, befinden sich in einem separaten Śiva-Heiligtum. Es liegt außerhalb des eigentlichen Tempelgeländes, mit einer Entfernung von etwa acht Metern vom Tempeleingang jedoch in dessen unmittelbarer Nähe auf seinem Vorhof. Nach Aussagen der *pūjārīs* wurde es ungefähr 1938 anlässlich der Geburt des ersten Sohnes des damaligen Großgrundbesitzers hier erbaut. Der Bau wurde auf einer Plattform von 107 x 423 x 543 cm Größe errichtet. Seine Grundstruktur kann in zwei verschiedene Bereiche unterteilt werden: in das Sanktuarium von 178 x 178 cm und eine davor liegende überdachte Fläche von 152 x 129 cm, auf der Gläubige während ihrer Verehrung stehen. Das Sanktuarium ist zusätzlich mit einem etwa zwei Meter hohen verzierten Turm versehen, der das Gebäude deutlich als Tempel ausweist.[138] Auch die überdachte Plattform vor dem Sanktuarium ist typisches bauliches Merkmal für solche kleinen, nur ein einräumiges Sanktuarium umfassenden Tempel in Benares. Neben einem *liṅga*, das teilweise als Rameśvar Mahādev bezeichnet wird, sind hier auch verschiedene andere Gottheiten beherbergt: Śitalā, Hanumān, Ganeśa und Pārvatī sind als Reliefs im Sanktuarium aufgenommen, und eine Nandī-Statue befindet sich auf der überdachten Plattform davor. Der Tempel hat sowohl keinen eigenen *pūjārī* als auch keine ihn regelmäßig besuchenden Verehrer. Auch von den zum *darśana* der Dhūmāvatī erscheinenden Gläubigen wird er zumeist nicht besucht, und die Gottheiten hier haben zusammenfassend keine Bedeutung für das Geschehen im benachbarten Tempel der Göttin. Sie erhalten außerhalb der kurzen Einbeziehung in deren tägliche *āratīs* nur sehr sporadisch Verehrung, selbst an wichtigen Festtagen wie Mahāśivarātri.

Neben der Hauptgottheit Dhūmāvatī im eigenen Sanktuarium beherbergt der Tempel mehrere weitere Gottheiten. Sie werden in unterschiedlichem Maße von Tempelbesuchern und *pūjārīs* verehrt. Keine dieser Gottheiten hat jedoch so viel Bedeutung wie die *mohallā devī* Dhūmāvatī hier. Zu den wichtigsten Gottheiten neben ihr gehören Vikaṭadvijavināyaka, die einzige Gottheit des Tempels, die in einer Gottheitsliste bereits des *Kāśīkhaṇḍa* (57.59-107) erscheint, an vierzehnter Stelle der Chapanna Vināyaka, der „Sechsundfünfzig Vināyakas". Wie hier generell üblich wird er in die zwei täglichen *āratīs* der *pūjārīs* integriert, und auch die Tempelbesucher beziehen ihn in ihre generelle Verehrung ein. Ihm sind jedoch keine eigenen festlichen Anlässe gewidmet. Sein Relief befindet sich im separaten Sanktuarium an der Rückseite des Hauptsanktuariums, ebenso wie des Weiteren ein *liṅga* und eine Statue von Nandī, ein Hanumān-Relief und Reliefs von Rāma, Lakṣmaṇa und Sītā. In den Jahren 1991

[136] Ebenso wenig gewöhnlich ist, dass sich im Tempel der Dhūmāvatī kein *yantra* befindet und nach Aussagen der *pūjārīs* auch in der Vergangenheit je befand.
[137] Die Festlichkeit und die Rolle des *pīpal* darin werden in Kapitel 5. 2. 6. dieser Arbeit detailliert ausgeführt.
[138] Vgl. Abb. 6.

bis 1994 wurden drei neue Marmorstatuen in den Raum integriert: Śiva, Pārvatī und Gaṇeśa. Ein Miniaturtempel im Eingangsbereich wird als Navagraha-Tempel bezeichnet; er beinhaltet fünf Reliefs, im Tempel gedeutet als Hanumān, Śani, Maṅgala, Gaṇeśa und als Paar Śiva-Pārvatī. Die zentrale *mūrti* wurde 1997 gestiftet und als Pārvatī respektive Dhūmāvatī gedeutet. Auch die privaten Räume einzelner *pūjārīs* in den Balustradengängen des Tempels beherbergen weitere Gottheiten. Eine *mūrti* der Kālī kann öffentlich verehrt werden und in einem der Räume sind Tonfiguren von Durgā und Gaṇeśa und Farbdrucke von verschiedenen Gottheiten, so von Kālī, Bhairava, wieder Durgā und von einigen Mahāvidyās installiert. Auf dem Vorhof, der als zum Tempel gehörig verstanden wird, befinden sich weitere Gottheitsdarstellungen in eigenen Schreinen, welche in die täglichen *āratīs* der *pūjārīs* integriert werden: Kālī, ein *liṅga*, Śitalā, Hanumān, Gaṇeśa, Pārvatī und Nandī. Zudem ist ein *pīpal* bedeutsam für das Ritual von *pūjārīs* und Gläubigen hier.

Im Tempel befinden sich verschiedene Darstellungen von als *vāhana* der Dhūmāvatī verstanden Begleittieren. Namentlich gibt es mehrere Löwenstatuen in sowohl sehr prominenter Position als auch auffallender künstlerischer Ausführung; Löwe und Tiger werden als *vāhana* der Durgā verstanden und sind generell in Göttinnentempeln auch von Benares sehr häufig dargestellt. Neben diesem erneuten expliziten Verweis auf eine mit Durgā ‚vereinheitlicht' interpretierte Göttin existieren jedoch auch in diesem Zusammenhang Spuren auf die im Tempel noch tolerierte tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs. Auch die Krähe, alleiniges Begleittier in letzterer, erscheint im Tempel zweimal visualisiert. Unter beiden Begleittieren der Göttin ist für die weitaus überwiegende Zahl aller Tempelbesucher der Löwe als weithin bekannter *vāhana* von *devīs* gemeinhin ausschließlich bedeutsam.

3. 4. Beziehungen des Tempels der Dhūmāvatī zu anderen Gottheiten und Heiligtümern der Stadt

Der Tempel der Dhūmāvatī hat verschiedenartige Anbindungen an andere Heiligtümer und deren Gottheiten in Benares. Diese Beziehungen haben unterschiedliche Hintergründe, und dementsprechend unterschiedlich ist ihr Charakter. Für die Tempel der Göttinnen Dakṣiṇāśītalā und Mandākinī besitzt die *Pūjārī*-Familie Gosvāmī seit mehreren Generationen *pārīs*[139], die ihr geregelte und in beiden Fällen häufig wiederkehrende Tätigkeiten als *pūjārīs* in diesen Tempeln erlauben. Der Tempel des Lahurābīr spielt eine zum Teil wesentliche Rolle für die *Ojhā*-Rituale des *pūjārī* Rājendra Gosvāmī. Bei einigen seiner verschiedenen Rituale werden dort die Wirkungsmächte beider Gottheiten, Dhūmāvatīs und Lahurābīrs, verknüpft. Zwischen den *Pūjārī*-Familien beider Tempel bestehen verwandtschaftliche Beziehungen, die eine solche Verbindung erleichtern. Der geographische Standort, an dem sich gegenwärtig das Heiligtum und die Organisation Narasiṃha Ṭīlā befinden, hat wesentliche Bedeutung für die mythologische Ursprungsgeschichte des Tempels der Dhūmāvatī. Weniger das heutige, Heiligtum und Organisation beherbergende, Gebäude als vielmehr die Geschichte der Stätte selbst, in der unmittelbaren Nachbarschaft des Tempels gelegen, spielt dabei eine Rolle. Anbindungen praktischer Art bestanden und bestehen nicht.

Entgegen möglichen Erwartungen bestehen keinerlei Beziehungen des Tempels der Dhūmāvatī zu Tempeln, Schreinen oder Heiligtümern von anderen Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās, weder in der Stadt (vgl. Karte I) noch anderswo. Die einzelnen Heiligtümer in Benares sind den verschiedenen *pūjārīs* nur teilweise bekannt. Viele von ihnen haben sie nie besucht, und die dort verantwortlichen *pūjārīs* sind ihnen ausnahmslos nicht bekannt. Dies trifft auch im umgekehrten Verhältnis zu – meine intensiven, mehrfachen Interviews mit ausnahmslos allen *pūjārīs* beziehungsweise *mahants*, Eigentümern, der Tempel und Schreine der Daśamahāvidyās in Benares[140] zeigten deutlich, dass neben den Grundkenntnissen zu den theoretischen Aspekten der Gruppierung wenig Wissen über die religiösen Realitäten der Göttinnen in Benares und Interesse daran besteht. Alle Heiligtümer verstehen sich als vollständig autonome Verehrungsorte. Jegliche Beziehungen der Heiligtümer der Daśamahāvidyās untereinander also fehlen in Benares.[141]

Die zuerst möglicherweise unerwartete Distanz der banārsī Mahāvidyā-Tempel zueinander erscheint unter Berücksichtigung der Geschichte der einzelnen Heiligtümer

---

[139] Für Details sowohl zum grundlegenden *Pārī*-System als auch zum Verfahren mit *pārīs* im Tempel der Dhūmāvatī vgl. Kapitel 3. 3. 2.

[140] Unternommen im Vorfeld zu und im Rahmen dieser Studie der Göttin Dhūmāvatī in den Jahren 2001-2005.

[141] Die einzige Ausnahme dabei ist eine nicht von den Tempeln selbst veranlasste, von einem unabhängigen Komitee in Benares organisierte Pilgerung, eine *Daśamahāvidyāyātrā*. Diese wird nach Bedarf und Nachfrage etwa einmal jährlich durchgeführt und verbindet auf einer Route alle Heiligtümer der Daśamahāvidyās in Benares. Sie wurde 2000 erstmalig ausgeführt – sie ist damit eine sehr junge Entwicklung im Pilgerprogramm des Organisationskomitees, die nicht durch schriftliche Quellen sanktioniert ist. Für eine kurze Einführung zu diesen, zu den wichtigsten *Yātrā*-Texten für Benares, vgl. unter anderem Gengnagel (2005, 68f.). Für Details zur *Daśamahāvidyāyātrā* und für eine kurze Einführung zu allen besuchten Heiligtümern der Individualgöttinnen vgl. Zeiler (2010). Zur kollektiven Verehrung der Mahāvidyā-Schreine in Patan im Rahmen einer Prozession vgl. Gutschow (1994, 116).

nachvollziehbar und folgerichtig. Mehrere der Individualgöttinnen existieren vielerorts auch unabhängig von der Gruppe und ohne den Gläubigen gegenüber verdeutlichte Anbindung an diese im wenig oder nicht tantrisch geprägten Hinduismus – vor allem Kamalā, Bhuvaneśvarī, Tripurasundarī, Kālī und Tārā. Namentlich diese *devīs* haben auch in Benares zum Teil große Wichtigkeit. Die Hintergründe ihrer Tempel beziehungsweise Schreine unterscheiden sich grundlegend. Ihre Anbindung an die Daśamahāvidyās ist unter anderem eben deshalb vollkommen unwesentlich und nicht notwendig, weil sie auch außerhalb der Gruppe als autarke Gottheiten etabliert sind. Die auch in Benares weniger prominenten Göttinnen Chinnamastā, Tripurābhairavī, Bagalāmukhī und Dhūmāvatī sind erheblich weniger bekannt und verbreitet; Mātaṅgī ist in Benares nicht nachweisbar. Auch ihre Heiligtümer haben individuelle Wurzeln und Verwaltungen. Sie sind so verschieden voneinander, dass eine Verbindung nie entstand. Auch im Falle der unbedeutenden Mahāvidyās von Benares also existiert keine Verbindung der einzelnen Heiligtümer untereinander. Überlegungen über die Zweckmäßigkeit einer Bezugnahme dieser wenig bekannten Göttinnen auf ihren Ursprung in der wichtigen Gruppierung Daśamahāvidyās bleiben theoretisch. Auch wenn die Annahme also begründet erschiene, dass eine solche Angliederung unter anderem zur intensiveren Propagierung einer einzelnen *devī* beitragen könnte, fehlen in Benares alle Bezüge dazu.

Mahāvidyā-Heiligtümer außerhalb von Benares spielen für die Geschehnisse im Tempel von Dhūpcaṇḍī keine Rolle. Sie sind den *pūjārīs* der Dhūmāvatī unwichtig. Außer Tempel für die auch unabhängig von der Gruppe existierenden, sehr verbreiteten Göttinnen Kālī und Lakṣmī konnten von ihnen keine Verehrungsorte benannt werden. Als wichtiges Heiligtum außerhalb der Stadt für eine in Konzeption und Charakter zumindest ähnliche, „mahāvidyā-artige“ Göttin wurde von ihnen das der Jvālāmukhī, „Flammenmund“, am häufigsten genannt. Diese üblicherweise nicht in die Zehnergruppierung gehörende *devī* wird klassischerweise in den Listen der *śāktapīṭhas* angeführt. Diese Listen variieren in Anzahl und Namen der Göttinnen und Orte, und auch die Aufnahme Jvālāmukhīs darin ist nicht einheitlich.[142] An fünfter, zwölfter oder einundzwanzigster Stelle erscheint sie als Göttin des Ortes, an dem Satīs Zunge fiel. Ihr Tempel im Distrikt Kāṅgṛa im Nordwesten Indiens umschließt in einer Höhle Flammen von entzündetem natürlich entweichendem Gas, die anstelle einer *mūrti* verehrt werden.[143] Wieder spielt hier die Zahl sieben, in einigen Texten neun, eine Rolle. Die hiesigen sieben respektive neun Flammenzungen sind mit einzelnen Göttinnennamen belegt; sie haben jeweils individuelle Kräfte.[144] Jvālāmukhī ist dazu Mitglied einer Gruppe von sieben Schwestern, deren Schreine eine außerordentlich populäre Pilgereinheit im Nordwesten Indiens bilden.[145] Dieser regionale Zusammenschluss ist sicherlich in Anlehnung an die bekanntere panhinduistische Gruppierung der Saptamātṛkas, aber auch ob des Glückspotenzials der Zahl sieben entstanden.[146]

---

[142] Sircar (1973, 86) ordnet alle Erwähnungen Jvālāmukhīs den entsprechenden Listen zu.

[143] Vgl. unter anderem Payne (1997, 8) und Erndl (1993, 44). Letztere (1993, 44-48) stellt den Tempel im Detail vor. Dazu vgl. auch Bararoo (1994, 93-102).

[144] Namen und Kräfte der sieben respektive neun Flammenzungen gibt Erndl (1993, 173, Fußnote 18).

[145] Alle Göttinnen einführend bei Erndl (1993, 37-60) vorgestellt.

[146] Zur Zahl sieben im kulturellen weltweiten Vergleich vgl. Endres/Schimmel (1990, 142-171 und 313f.).

Als Mitglied der Mahāvidyās wird Jvālāmukhī in den traditionellen Listen nicht genannt, und sie unterhält auch sonst keine Beziehungen zur Gruppe. Ihr wichtigster Tempel in Kāṅgṛa weist eine Verbindung zur Gruppe nur dahingehend auf, dass sich einem einzelnen Bericht zufolge[147] Malereien der Mitglieder an den Wänden eines Seitengebäudes befinden. Solche Malereien erscheinen wiederholt in Tempeln ganz verschiedener *devīs*.[148] Sie deuten keineswegs zwangsweise auf direkte oder tatsächliche Verbindungen der beteiligten Gottheiten hin – sie sollen oft vielmehr auf die umfassenden Beziehungen von Göttinnen untereinander verweisen. Natürlich erfolgt die Auswahl von Nebengottheiten für einen Tempel nicht willkürlich. Vielfach aber sind auch praktische Gründe für die Bevorzugung bestimmter Gottheiten verantwortlich. Gerade die Installation von Nebengottheiten, als Statue, Malerei oder Relief, wird oft von Sponsoren oder *pūjārīs* aus individuellem Antrieb heraus veranlasst.[149] Solche persönliche Initiativen sind vermutlich wesentliche Ursache für die Integration wenig verbreiteter Gottheiten, wie der Daśamahāvidyās auch, in Tempeln mit sehr unterschiedlichen Hauptgottheiten. Wandmalereien wie die der Daśamahāvidyās sind auch deshalb häufig eher als Ausdruck von Vereinheitlichungsversuchen im Göttinnenpantheon des Hinduismus zu interpretieren denn als konkreter Verweis.

Auch Benares besitzt einen kleinen Tempel für Jvālāmukhī.[150] Die Göttin wird in Form einer Maske verehrt, die am noch stehenden Stamm eines hier vormals verehrten und dann gefällten *pīpals* befestigt ist. Wirkungsradius und Bedeutung der *devī* bleiben gegenwärtig auf das Stadtviertel beschränkt; sie gilt als unverheiratet und *ugra* und zieht täglich ungefähr fünfzig Besucher an.[151] Historische Belege lassen allerdings auf eine größere Bedeutung der Göttin noch zu Beginn des 20. Jh. schließen. Die Geschichte des Tempels weist, ebenso wie die des Tempels der Dhūmāvatī, eine damals weithin bekannte Tradition von besonders prachtvoll begangenen *śṛṅgārs* auf. Für 1909 ist belegt, dass die Festlichkeiten auch hier noch mit einem von *veśyās*, Kurtisanen, präsentierten Musikprogramm einhergingen.[152] In Kapitel 5. 2. 1. wird ausgeführt, wie in allen relevanten Tempeln der Stadt diese damals verbreitete Praxis in den 1940er Jahren eingestellt wurde. So auch hier, und gegenwärtig findet jährlich nur ein sehr einfacher nur für das eigene Stadtviertel relevanter *śṛṅgār* statt. Bereits das *Kāśīkhaṇḍa* (72.13; 72.101) aber erwähnt die Göttin als eine der Kāśī schützenden Śaktis.[153] Ihr Heiligtum unterhält keine Verbindungen zu Mahāvidyā-Tempeln der Stadt, auch nicht zum Tempel der Dhūmāvatī.

---

[147] Vgl. Kinsley (1996, 16).

[148] Beispielsweise in Benares an einem Seitenschrein für Vaiṣṇodevī und Begleiter im wichtigsten Lakṣmī-Tempel der Stadt, D. 50/40 Lakṣmīkuṇḍa.

[149] So auch die o. g. Wandmalerei im Tempel Lakṣmīkuṇḍa, veranlasst vom *mahant* des Śītalā-Tempels am Daśāśvamedha Ghāṭ, Śivprasād Paṇḍey, dessen Familie auch diesem Tempel durch *pārīs* verbunden ist.

[150] Jālpādevī, Golādīnānātha, C. K. 64/27.

[151] Eigene Beobachtungen bei wiederholten Besuchen. Auch Auskünfte des einzigen *pūjārī* hier, Nagendranāth Gosvāmī, 22. 01. 2005, bestätigen diese Zahl.

[152] Von Kumar (1995, 148f.) wie der Tempel der Dhūmāvatī in die von ihr zusammengestellte Liste der regelmäßig *śṛṅgār* veranstaltenden „Larger, All-Banaras Temples" aufgenommen. Als Quelle für diesen Zeitraum führt sie Bharat Jiwan an. Vgl. auch Kapitel 5. 2. 1.

[153] Singh (2002, 203) ordnet sie der nordöstlichen Himmelsrichtung zu. Andere kontextspezifische Beispiele für die Verehrung Jvālāmukhīs, hier für Nordwestindien, gibt Erndl (2001, 199-212), die daraus auch sehr interessante Modelle zur Interpretation von *devī* ableitet.

Es bleibt also schwer aufzuzeigen, warum die *pūjārīs* der Dhūmāvatī Jvālāmukhī als den Mahāvidyās nahe stehend erachten.[154] Sie selbst begründeten diese Ansicht sehr vage mit dem hohen Bekanntheitsgrad der Göttin im Norden und mit ihrem vermeintlichen *Ugra*-Potenzial. Dass auch diese *devī* als Schutzgöttin für die umgebende Ortschaft fungiert und seit nachweislich 1875 fungierte[155], dass sie dort also die Rolle einer lokalen Stadtgöttin innehat, ist den *pūjārīs* nicht bekannt. Keiner von ihnen ist selbst zu ihrem Tempel in Kāṅgṛa gereist, und auch Besuche ihres banārsī Heiligtums finden fast nie statt. Mehrere der *pūjārīs* der Dhūmāvatī waren noch nie dort. Auch die Göttin Jvālāmukhī oder ihre Heiligtümer spielen also letztlich, ausgenommen einer in Interviews angegebenen relativen Prominenz, de facto keine Rolle für den Tempel der Dhūmāvatī.

[154] In einer modernen Kompilation, *Sṛṣti kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā* (o. J., ca. 2002, 39), wird Dhūmāvatī mit Jvālāmukhī identifiziert. Dieses Werk ist im Tempel jedoch unbekannt.
[155] Vgl. Cunningham (1875, 172).

3. 4. 1. Śītalā

Die Familie Gosvāmī besitzt *pārīs* für einen Śītalā-Tempel der Stadt. Dieser Schrein der Dakṣiṇāśītalā, die ihr Heiligtum mit den ihr häufig zugeordneten sechs Schwestern teilt, befindet sich in einer Seitengasse unmittelbar neben dem sehr wichtigen Tempel des Kālabhairava und zieht vorrangig wegen dieser Lage viele Besucher an. Die wegen der südlichen Ausrichtung der *mūrti* hier als besonders *ugra* geglaubte Śītalā wird lokalen populärreligiösen Traditionen gemäß verehrt. Drei Familien teilen sich *pārīs* für das Heiligtum; die Familie Gosvāmī ist in jedem dritten Monat verantwortlich. Die Beziehungen zwischen dem Schrein der Śītalā und dem Tempel der Dhūmāvatī beschränken sich auf diese personellen Anbindungen, sie erstrecken sich nicht auf Ritualaspekte beider Göttinnen oder auf formale, administrative oder wirtschaftliche, Verknüpfungen beider Heiligtümer.

Śītalā, „die Kühle“, wird in ganz Nordindien sehr verehrt.[156] Sie war ursprünglich eine Göttin der Pocken[157], ihr Wirkungsradius hat sich mittlerweile aber auch auf andere Krankheiten ausgedehnt – vorrangig auf Windpocken, aber auch auf andere fiebrige Erkrankungen. Aktuell wird sie zunehmend für die Erkrankung AIDS zuständig geglaubt.[158] Zusätzlich hat sie eine weitere Funktion angenommen – sie gilt als Beschützerin von Kindern.[159] Das setzt sie mit anderen ähnlich wirkenden Göttinnen in enge Verbindung, so mit Ṣaṣṭhī.[160] Häufig wird sie als dann immer erstes, höchstes Mitglied einer Schwesterngruppierung von zumeist sieben, seltener neun Krankheitsgöttinnen begriffen.[161] Daneben hat sie bisweilen einen untergeordneten männlichen Begleiter, einen Bediensteten oder Bruder.[162] Sie galt in ihrer nicht beziehungsweise wenig sanskritisierten Repräsentation als nicht verheiratet; aktuell erscheinen im Zusammenhang mit Tendenzen von Vereinheitlichung und ‚Saumyaisierung' auch bei dieser Göttin jedoch bereits Hinweise auf veränderte Interpretationen und (De)Konstruktionen. Vor allem in Prozessen von ‚Saumyaisierung' wird Śītalā beginnend mit einem männlichen (Ehe)partner (häufig Śiva) verbunden, wodurch sie offenbar pazifiziert und, als Folge, müheloser in einen panhinduistischen sanskritisierten Pantheon eingegliedert werden soll.[163]

---

[156] Für eine gute vergleichende Einführung zu ihrer Verehrung in den Regionen Bengalen, Uttar Pradeś und Gujarāt vgl. Wadley (1980, 34-42 und 48-50), für Mahārāṣṭra Junghare (1975, 298-316).

[157] Nicholas (1981, 25-27) fasst die Geschichte der Pocken anhand wesentlicher Erwähnungen verschiedener Pockenerkrankungen in der altindischen Literatur bis zum 16. Jh. übersichtlich zusammen. Für eine Kritik an der einseitigen Verbindung der Göttin mit Pockenerkrankungen in der akademischen Forschung vgl. Ferrari (2010a).

[158] Vgl. Ferrari (2007), McDaniel (2004, 65) und Narayanan (2006, 65-67). Sie berichten aus ihren jeweiligen Feldbeobachtungen über ein Erstarken Śītalās *speziell* durch die neue Verbindung zu AIDS.

[159] Vgl. unter anderem Misra (1969, 134) und Wadley (1980, 34); letztere setzt ebd. einen weiteren Schwerpunkt ihres Charakters: Wohltätigkeit.

[160] Nachvollziehbar dargelegt von Wadley (1980, 35 und 44-48). Für Angaben zur Göttin Ṣaṣṭhī vgl. Kapitel 5. 2. 2. Zur Verbindung beziehungsweise Gleichsetzung Śītalās mit Hitārā vgl. Jain (1973, 154-160).

[161] Für Namenslisten vgl. unter anderem Crooke (1993, 80f.), Bang (1973, 85), Sharma (1989, 67f.) und Wadley (1980, 42).

[162] Vgl. unter anderem Sharma (1989, 70).

[163] Eigene Beobachtungen und Ergebnisse von Interviews im Umfeld des bedeutendsten Śītalatempels von Benares am nach der Göttin benannten *ghāṭ* im Stadtzentrum.

Die genaue Herkunft der Göttin ist ebenso unsicher, wie ihre gelebte Verehrung vielschichtig ist. Dazu Wadley (1980, 34):

> „Without doubt, the attribution of widely varying personalities to *Śītalā* is a result of continuous processes of communication between localized little traditions and the more widespread, continuously Sanskritizing great traditions. Her multifarious manifestations also reflect the influences of changing modes in the transmission of cultural data. In this respect, the shift from orally transmitted tales to popular printed litarature is especially crucial, tied as it is to processes of Sanskritization and standardization."

Die Göttin ist in der klassischen Sanskritliteratur nicht nachzuweisen. Ihr Kult hat sich zwischen dem 10. und 15. Jh. als Amalgam verschiedener nichtsanskritisierter Elemente entwickelt.[164] In Bengalen entstand seit etwa 1600 eigene Literatur, im hindisprachigen Gürtel erst später.[165] Ursprünglich gab es keine Tempel für Śītalā, sie wurde an kühlen, feuchten Orten wohnend geglaubt.[166] Nach ihrer Brahmanisierung hat auch diese Göttin eine eigene Ikonographie entwickelt. Zumeist ist sie in einen schwarzen oder roten *sāṛī* gekleidet und trägt offenes, wildes langes Haar, hält oft Besen (*mārjanī*), Wassergefäß (*kalaśa*) oder selten verschiedene Waffen, und reitet auf einem Esel.[167] Interessant erscheint eine enge Parallele zu Dhūmāvatī – wie bei letzterer erscheint auch bei Śītalā ein Reiswerfel (*śūrpa*). Sie hält ihn, oder er ist über ihrem Kopf befestigt als Emblem und/oder Sonnenschutz.[168]

Ein Patient wird während seiner Erkrankung oft als Personifizierung der Göttin verstanden. Wie diese erhält er kühlende, ungekochte Speisen. Der Göttin werden auch Tieropfer dargebracht.[169] Natürlich wird Śītalā auch in Festen verehrt. Hier erscheint ungewöhnlich, dass sehr verschiedene Termine in den einzelnen Regionen begangen werden. In Rājasthān ist es vorrangig Caitra Kṛṣṇapakṣa 8, im Panjāb Bhādra Kṛṣṇapakṣa 7, in Himācal Pradeś Kārttika Kṛṣṇapakṣa 7 und in Uttar Pradeś Āśvina Śuklapakṣa 8[170], in Benares aber Jyeṣṭha Śuklapakṣa 8[171]. Möglicherweise kann auch diese breite Divergenz als Hinweis auf den nichtsanskritisierten Hintergrund Śītalās und auf die langzeitig hauptsächlich in ländlichen Gebieten verbreitete Verehrung interpretiert werden, in der Einheitlichkeiten im Festtagskalender wie bei panhinduistischen Gottheiten unwichtig bleiben.

Śītalā ist eine Gottheit Nordindiens. Im Süden des Landes hat sie mehrere Entsprechungen, Göttinnen also, die ebenso verantwortlich für Pocken- und Fiebererkrankungen geglaubt werden. Obwohl diese *devīs* wegen des gleichen oder sehr

---

[164] Einen wichtigen Beitrag in der Untersuchung zur mythologischen Entwicklung der Göttin leistet Dimock (1995, 184-203) mit einer Analyse verschiedener Maṅgals. Ein plastisches Beispiel für die kontemporäre Wahrnehmung der Göttin gibt Stewart (1995b, 392-397) durch seine Übersetzung eines modernen Preisliedes.

[165] Sanskrit- und Hindiquellen werden von Wadley (1980, 59-62) zusammengefasst; die Sanskritliteratur auch von Auboyer/Mallmann (1950, 210f.).

[166] Vgl. Sharma (1989, 68).

[167] Ikonographie und Symbolik der einzelnen Attribute werden ausführlich besprochen in Auboyer/Mallmann (MCML, 213-218).

[168] Vgl. Auboyer/Mallmann (1950, 214-216), Junghare (1975, 298) und Bang (1973, 82). Die Symbolik des Reiswerfels wird in dieser Arbeit in der ikonographischen Darstellung Dhūmāvatīs näher besprochen.

[169] Zu ihrer Verehrung in verschiedenen Regionen Indiens vgl. zum Beispiel Crooke (1993, 78-80).

[170] Vgl. Gnanambal (1967, 66,72,74 und 85). Für Details zum Begehen in Rājasthān vgl. Gold (2000, 219-222).

[171] Vgl. unter anderem Eck (1989, 420) und Gutschow/Michaels (1993, 169).

ähnlichen Wirkungsradius sehr häufig schlicht gleichgesetzt werden, handelt es sich doch um mehr als nur regionale Ausprägungen derselben Gestalt. Bei näherer Untersuchung ist deutlich nachzuweisen, dass *jede* dieser Göttinnen Eigenheiten in Konzept, Mythologie oder Verehrungspraxis zeigt.[172] Die bestehenden Varianten der individuellen „Pockengöttinnen" in den verschiedenen Regionen sind also vielfältig. Die mit Abstand wichtigste und am häufigsten mit Śītalā gleichgesetzte Göttin ist die im tamilischen Gebiet sehr verbreitete (Muthu)Māriamman.[173] Mehrere Göttinnen zeigen zu dieser wiederum so enge Parallelen, dass sie teilweise auch als ihre Aspekte gelten, unter anderem Bavāniyamman.[174] Im Telugugebiet ähnelt diesen Poleramma.[175] Sie alle werden wie Śītalā als Mitglieder einer Gruppe von sieben Schwestern verstanden.[176]

In Benares sind mehrere wichtige Heiligtümer für Śītalā zu finden. Die Verbreitung der Göttin hier ist sicherlich verbunden mit der historischen Ausbreitung von Pocken und Windpocken. Die Stadt unterlag in ihrer Geschichte natürlich Epidemien, historisch nachweisbar seit 1878.[177] Im 19. Jh. erwähnt Sherring vier Śītalā-Tempel[178] – interessanterweise erscheint dabei nicht der derzeit wichtigste, der Śītalā-Tempel am nach der Göttin benannten Śītalā Ghāṭ, unmittelbar neben Daśāśvamedha Ghāṭ, jedoch der für diese Untersuchung relevante Schrein neben Kālabhairava. Der heute mit Abstand wichtigste und vielbesuchte Tempel der Śītalā[179] über den Stufen des Daśāśvamedha Ghāṭ, der auch das *liṅga* Daśāśvamedheśvara beherbergt, wird in den ausführlichen Angaben Sherrings zu *ghāṭ* und *liṅga* nicht einmal erwähnt. Diese Absenz in der sehr detaillierten und auf Vollständigkeit bedachten Bestandsaufnahme muss folgerichtig als Indiz für die damals noch fehlende Wichtigkeit des Tempels gedeutet werden. Havell erwähnt den Tempel kurz und photographiert darin 1905, ebenso wie Greaves 1909.[180] Gegenwärtig ist dieser Tempel ohne Zweifel das mit Abstand bekannteste und am häufigsten besuchte Heiligtum der Śītalā in Benares. Auch wegen seiner Lage am zentralen und leicht zugänglichen Daśāśvamedha Ghāṭ zieht er neben den einheimischen Besuchern sehr viele Pilger an. Die einflussreiche Besitzerfamilie Paṇḍey gehört zu den Familien mit *pārīs* in vielen der namhaftesten Tempel der Stadt, so dem der Annapūrṇā, der Lakṣmī am Lakṣmīkuṇḍa, des Baregaṇeśa, Kedāreśvara, Baṭukbhairava, Kālabhairava und anderen. Der gegenwärtig verantwortliche *mahant* des

---

[172] Als einzige unter den einschlägigen Studien zu Śītalā legen Wadley (1980, 35 und 57f.) und Auboyer/Mallmann (1950, 212-214 und 225-227) Unterschiede zwischen Śītalā und (Muthu)Māriamman dar.

[173] Zur Verbindung von (Muthu)Māriamman mit Krankheit und Windpocken vgl. u.a. Bhattacharyya (1999b, 55f.), Biardeau (1990), Craddock (2001), Foulston (2003, 87-90 und110f.), Foulston/Abbott (2009, 173-178), Fuller (1992), Narayanan (2000, 773) und Wadley (1999). Generelle Neubelegungen im Wirkungsfeld der Göttin nach dem Niedergang von Windpocken in Südasien thematisiert Egnor (1984, 24-45). Zur Namensdeutung von Māriamman als „changing lady" vgl. Wadley (1999, 112).

[174] Für eine hervorragende Diskussion der Vielschichtigkeit und Verbindung beider Göttinnen miteinander und zu anderen Göttinnen vgl. Craddock (2001, 145-169). Auboyer/Mallmann (1950, 212, 214, 225, 227) ziehen Parallelen namentlich auch zu Reṇukā und Jyeṣṭhā.

[175] Details zu ihrer Verehrung gibt unter anderem Elmore (1984, 12-17).

[176] Vgl. Elmore (1984, 12-26) und Craddock (2001, 164f).

[177] Genaue, sehr sorgfältig recherchierte Zahlen für 1878-1952 und deren Auswertung gibt Arnold (1989, 251f.).

[178] Sherring (2001, 1st Ed. 1868, 56, 72f., 86f., 112f.). Angaben zum Daśāśvamedha Ghāṭ ebd. 120-124.

[179] Details zum Tempel geben unter anderem Eck (1989, 206f.) und Sukul (1977, 93f.).

[180] Vgl. Havell (2000, 62f.) und Greaves (1909, 43 und 55).

Tempels, Śivprasād Paṇḍey, erhielt selbst *dīkṣā* der Śrīvidyā[181] und besitzt detailliertes Wissen über sowohl die Gruppe als auch die Individualgöttinnen der Daśamahāvidyās.[182] Er veranlasste die beiden einzigen öffentlichen bildlichen Darstellungen der gesamten Gruppe in Benares[183], die mir nach intensiver Suche bekannt sind – 1983 die bereits erwähnte Wandmalerei[184] um einen Seitenschrein im Tempel Lakṣmīkuṇḍa, an dem die Familie *pārīs* hält, und 1979 ein silbernes Relief in einer Aushöhlung unmittelbar unter dem familieneigenem Tempel der Śītalā am Daśāśvamedha Ghāṭ. Das Relief zeigt in der für die Öffentlichkeit nur einmal wöchentlich für einige Stunden zugänglichen engen Höhle alle Mahāvidyās um eine zentrale Figur der Rājarājeśvarī gruppiert. Der *mahant* installierte das Relief für seine individuellen Rituale, und er vollzieht dort täglich persönliche tantrische Verehrung. Anders als der Tempel der Śītalā ist die Höhle der Öffentlichkeit ausgesprochen wenig bekannt, sie wird von max. vierzig Personen pro Woche besucht, und jegliche Propagierung wird ausdrücklich unterlassen. Beziehungen des Tempels, der Höhle oder der Familie zum Tempel der Dhūmāvatī bestanden und bestehen nicht.

Auch der zweitwichtigste Tempel der Śītalā befindet sich unmittelbar am Ufer der Gaṅgā, an einem ebenfalls nach der Göttin benannten *ghāṭ* weiter im Norden.[185] Auch er liegt in den Händen einer einzigen Familie, die ebenso bezeichnend Zeugnis für das weitverbreitete *Pārī*-System in Benares ablegt. Die Familie hält zusätzlich Anrechte auf die Tempel Annapūrṇā, Lakṣmī am Lakṣmīkuṇḍa, Jyeṣṭhā Gaurī, Baṭukbhairava, Kālabhairava und andere.[186] Mit der steigenden Popularität der Göttin Śītalā entstanden auch in Benares mehr Heiligtümer, und gegenwärtig gibt es Hunderte von Schreinen für Śītalā.[187] Ihre weitaus größte Zahl bilden sehr kleine Schreine an Straßenrändern, die nur für die unmittelbare Nachbarschaft bedeutsam sind. Zu den wenigeren über solche enge Lokalgrenzen hinaus wichtigen und vielbesuchten Heiligtümern der Stadt gehört der kleine Tempel der Dakṣiṇāśītalā in einer westlich vom Tempel des Kālabhairava abzweigenden Gasse, an dem die Familie Gosvāmī *pārīs* hält. Nur wenige Meter vom westlichen Tempeleingang des Kālabhairava befindet sich der kleine Schrein, für den bereits Sherring[188] jeweils einzelne *mūrtis* der sieben Schwestern schriftlich belegt.

Kālabhairava erscheint als mythologische Figur in verschiedenen *Purāṇas*, auch im *Kāśīkhaṇḍa* (31.38-138) des *Skandapurāṇa*, und spielt für die Stadt eine herausragende Rolle. Er wurde von Śiva als oberster Hüter der Gerechtigkeit in Benares eingesetzt und gilt als Wächter oder Statthalter (*koṭvāl*). Dabei ist er dreifach für die Bewohner der Stadt tätig – er

[181] Vom in Benares und darüber hinaus sehr bekannten und geehrten Svāmī Karapātrījī.
[182] Belegt in mehrfachen Interviews, u.a. am 23. 11.2004, 27. 11. 2004 und am 09. 02. 2005, ebenso wie die folgenden Informationen.
[183] *Yantras* von sieben der zehn Individualgöttinnen sind außerdem an einem Türflügel im Tempel der Annapūrṇā angebracht. Vgl. dazu P. Giri (2006, 48-50), der sie auch abbildet.
[184] Dwivedi (1993, 33-49) gibt eine informative Zusammenfassung und Klassifizierung der Tradition von Wandmalereien in Benares.
[185] Einige Autoren vertreten die These, dass sich hier ursprünglich ein Heiligtum der Schlangengöttin Nāgeśvarīdevī befand, die heute als Śītalā verstanden wird. Vgl. Eck (1989, 275) und Singh/Singh (2006, 60).
[186] Der Familienälteste Somnāth Dube am 19. und 29. 11. 2004.
[187] Vgl. unter anderem Eck (1989, 205-207).
[188] Vgl. Sherring (2001, 56).

verschlingt ihre Sünden, führt Buch über ihre Taten und spricht Recht über die Toten.[189] Sein Tempel, auch Bhaironāth genannt[190], befindet sich in den verzweigten Gassen des Stadtteils Koṭvālpurī.[191] Er zieht große Verehrerzahlen von weniger Pilgern als vielmehr permanenten Stadtbewohnern an. Auch in diesem Tempel hat das *Pārī*-System zu sehr starken Unterteilungen und damit zu einer sehr großen Anzahl von *pūjārīs* geführt.[192]

Von der großen Besucherzahl im Tempel des Kālabhairava profitiert auch das unmittelbar benachbarte Heiligtum der Dakṣiṇāśītalā.[193] Viele der vornehmlich Bhaironāth besuchenden Verehrer nehmen im Anschluss daran auch kurz *darśan* der Śītalā, so dass die meisten Gläubigen hier nur sehr kurz verweilen. Abhängig von der Tageszeit erscheinen auf diese Weise bis zu 200 Personen pro Stunde. Wie in den gelebten populären und verbreiteten religiösen Praktiken in Benares üblich, geben die Besucher zumeist *mālās* und *agarbattī* und eventuell eine kleine Münze. Die Tageseinnahmen betragen 1 bis 2 Euro. Die Lage des Heiligtums in einer engen Gasse bringt mit sich, dass es mit 2,5 x 3 m sehr eng bemessen ist. Der Schrein besteht aus einer an das nächste Wohnhaus angrenzenden Wand, an der die *mūrti* der Śītala befestigt ist, einer von Säulen getragenen Überdachung und an drei Seiten aus verzierten, schmiedeeisernen Metallgittern statt befestigten Wänden. Das lediglich vom *pūjārī* zu betretende Sanktuarium ist deshalb von drei Seiten aus einsehbar; Gläubige nehmen von der Gasse her *darśana*.

Die *mūrti* der Śītalā ist nach Süden ausgerichtet. Solche *dakṣiṇā devīs* gelten gemeinhin als besonders *ugra* und schwer zu besänftigen. Die *mūrti* der Śītalā ist von einem eigenen kleinen Sanktuarium umgeben, einer von vier Säulen getragenen Überdachung (vgl. Abb. 14). Außer den immer, häufig gelb, bekleideten Reliefstatuen befinden sich zwei ausdrucksstarke Malereien der Śītalā im Sanktuarium, die die Göttin in der üblichen Ikonographie, mit wehendem Haar auf einem Esel reitend, abbilden. Im Sanktuarium befinden sich außerdem rotes Farbpulver (*rolī*) in einer Kokosnussschale in Reichweite für die Gläubigen und ein Wasserbehältnis, aus dem der diensttuende *pūjārī* den Besuchern mit einem Schöpflöffel Wasser als *prasāda* reicht.

---

[189] Vgl. Eck (1989, 229f.).

[190] Details zu diesem wichtigen Tempel geben fast alle Monographien zu Benares. Vgl. unter anderem Eck (1989, 227-233), Havell (2000, 97), Sukul (1977, 278f.) und Singh (2002, 151f.).

[191] Zum ursprünglichen Standort vgl. unter anderem Sukul (1974, 191).

[192] Hier, wie für andere wichtige Tempel, werden selbst Gerichtsverfahren angestrengt, um die begehrten *pārīs* zu erlangen. Vgl. unter anderem die Tageszeitung *Hindustān* vom 21. 09. 2004.

[193] Von mir zuerst 1996 besucht. Alle folgenden Beobachtungen und Aussagen basieren auf zahlreichen Besuchen während der gesamten Felduntersuchungsperiode 2002-2005.



Abb. 14
Dakṣiṇāśītalā am Kālabhairava-Tempel mit dem *pūjārī* Lāljī Gosvāmī, 22. 12. 2004.

Drei Familien teilen sich die *pārīs* für dieses Heiligtum. Weil innerhalb deren weitere Unterteilungen auf einzelne Familienmitglieder stattfanden, gibt es gegenwärtig insgesamt 12 *pūjārīs* für den Schrein. Die Familie Gosvāmī besitzt eigenen Aussagen zufolge seit 10 Generationen, also seit etwa 150 Jahren, Anteile hier. In jedem dritten Monat ist die Familie Gosvāmī für den Schrein verantwortlich. Auch sie unterteilte diese Zeiten – ebenso wie die *pārīs* im Tempel der Dhūmāvatī – auf die einzelnen Familienzweige, so dass verschiedene Familienmitglieder hier als *pūjārīs* tätig sind. Die Aufgaben des *pūjārīs* in diesem Heiligtum beinhalten die tägliche Waschung und Schmückung der *mūrtis*, die Reinhaltung des Schreins und drei sehr kurze, einfache *āratīs*. Diese erfolgen am Morgen nach der Tempeltüröffnung, am Mittag vor der Ruhephase und in der Nacht vor Schließung der Tempeltüren. Dabei wird der Göttin *bhoga* als *peṛā* gereicht und kurz ohne begeleitende *mantras* Licht geschwenkt. Der jeweilig verantwortliche *pūjārī* bleibt zumeist den gesamten Tag hier anwesend; einige von ihnen geben den Gläubigen persönlich *prasāda* in Form von geweihtem Wasser.

Der Schrein ist täglich von 6 bis 22 Uhr 30 geöffnet, mit einer nachmittäglichen Schließungszeit von 13 bis 18 Uhr. Vor allem aufgrund seiner bereits geschilderten räumlichen Lage verweilt die übergroße Mehrheit aller Gläubigen nach dem kurzen *darśan* nicht am Heiligtum; die durchschnittliche Dauer eines Besuchs beträgt ein bis zwei Minuten. Eine der Folgen dieser individuellen Gegebenheiten des Heiligtums ist, dass hier praktisch alle aufwändigeren Rituale – beispielsweise *havana*, *pūjāpāṭh* etc. – gänzlich fehlen. Es gibt keinen schreineigenen Festtag. Am Ehrentag der Göttin, an Śītalāṣṭamī, und zu größeren

einheitlichen hinduistischen Festtagen wird diese etwas aufwändiger dekoriert, und vor allem Frauen bringen Speisegaben. Auch an diesen speziellen Anlässen aber ist die Besucherzahl nicht wesentlich erhöht, und von Seiten des Tempels werden keine besonderen rituellen oder festlichen Vorgänge veranlasst.

Die Anbindungen der Familie Gosvāmī an den Schrein der Dakṣiṇāśītalā unmittelbar neben dem Tempel Bhaironāth des Kālabhairava betreffen alle religiösen und wirtschaftlichen Verantwortlichkeiten während der entsprechenden Zeiträume dort. Beide Göttinnen, Śītalā und Dhūmāvatī, und ihre Heiligtümer sind im Verständnis der *pūjārīs* deutlich voneinander abgegrenzt. Die *pārīs* der Familie im Heiligtum der Śītalā wirken nicht auf die Geschehnisse im Tempel der Dhūmāvatī ein – beide Heiligtümer bleiben sowohl formal als auch effektiv unverbunden, und meine Untersuchungen ließen keinerlei Auswirkungen beider aufeinander erkennen. Für die Angelegenheiten des Tempels Dhūpcaṇḍī spielt es keine Rolle, dass die dortige *Pūjārī*-Familie auch anderswo begrenzt tätig wird. Die Beziehungen zum Schrein der Dakṣiṇāśītalā erstrecken sich auf die Familie Gosvāmī, nicht jedoch auf die beteiligten *devīs* oder Heiligtümer; sie bestehen personell, nicht jedoch rituell oder generell religiös-inhaltlich.

3. 4. 2. Mandākinī

Ein zweites Heiligtum, für das die Familie Gosvāmī *pārīs* besitzt, ist der Tempel der als Göttin personifizierten Mandākinī im Stadtteil Maidāgin. Die Göttin hat hier, vorrangig für die Bewohner der Nachbarschaft und der umgebenden *mohallās*, eine spezielle Funktion – sie ist von besonderer Wichtigkeit in Verbindung mit lokalen Traditionen anlässlich von *saṃskāras*, namentlich mit der auf Hochzeiten folgenden *gaṅgāpujaiyā* (*gaṅgāpūjā*). Der Tempel wird von Gläubigen fast ausschließlich zu diesem Zweck und damit nur in den Hochzeitsperioden aufgesucht. Die Familie teilt die Verantwortlichkeiten für das Heiligtum mit einer weiteren Familie. Auch hier bestehen die Anbindungen des Tempels der Mandākinī zu dem der Dhūmāvatī ausschließlich durch und über die *pārīs* der Familie Gosvāmī, ohne inhaltliche oder strukturelle Folgen für eines der beiden Heiligtümer zu bewirken. Über die personellen Verknüpfungen hinausgehende Beziehungen zwischen beiden Tempeln bestehen auch in diesem Fall nicht.

Mandākinī ist der Name für verschiedene Flüsse. Der wichtigste unter diesen ist ein hochgelegener Nebenfluss der Gaṅga im Himālayā, an dessen Ufer in 3600 Metern Höhe Kedārnāth liegt. Ein Fluss desselben Namens, der bereits im *Rāmāyaṇa* erwähnt wird, entspringt auch nahe Citrakut in Uttar Pradeś.[194] Mandākinī ist außerdem der mythische Name eines der sieben Ströme der Gaṅgā, die von Śivas Haarknoten aus vom Himmel zur Erde herabfließt.[195] In Benares wurden viele der Teiche und Wasserbecken nach heiligen Flüssen benannt. Eines der vier wichtigsten Wasserbecken der Stadt war Mandākinī, das einen nördlichen Abfluss in die Varaṇā besaß. Das sehr große Wasserbecken ist unter anderem noch 1822 in der bekannten Karte des James Prinsep deutlich eingezeichnet.[196] Auch in Kailāsanātha Sukulas *Kāśīdarpaṇa* von 1876 nimmt Mandākinītīrtha, in einem Garten gelegen, eine prominente Position in der Karte ein.[197] Wasserbecken und auch Tempel, beide wieder innerhalb eines Gartens, wurden in einer Karte der Stadt Benares, basierend auf Messungen 1928-29, gekennzeichnet und beschriftet.[198] Noch davor, im späten 15. Jh., belegt beispielsweise auch eine Quelle in Marāṭhi zu Pilgerwegen, *Guru Cariṭra* (41.220-264)[199], die Wichtigkeit des Mandākinītīrtha für die Stadt. Das Wasserbecken ist darin als ein Ziel in einer „*uttaradikayātra*“ erwähnt. Vom Namen Mandākinī abgeleitet wurde der noch gegenwärtige Name für ein ganzes Stadtviertel, Maidāgin.[200] Es befindet sich unweit des bekannteren Gebietes Chauk, im nördlichen Teil von Benares. Das heute partiell beschädigte, in seinen baulichen Grundzügen aber noch zu erkennende und teilweise Wasser beinhaltende Becken Mandākinīkuṇḍa und der unmittelbar angrenzende Tempel liegen wenige Kilometer vom Ufer

---

[194] Vgl. Singh/Rana (2002, 311f.).
[195] Zum Gaṅgāvataraṇa-Mythos vgl. unter anderem Stietencron (1972, 48-59).
[196] Zu jährlichen Überflutungen des gesamten Gebiets vgl. Sukul (1974, 197f.).
[197] Vgl. Michaels/Gengnagel (2001) und Gutschow (2006, 61 und 71).
[198] Vgl. Gutschow (2006, 71). Zum Hintergrund dieser Karte vgl. ebd., 472.
[199] Angaben und Datierung nach Singh (1987, 499).
[200] Vgl. Eck (1989, 67).

der Gaṅgā entfernt im Stadtinneren, inmitten der charakteristischen engen Gassen.[201] Es existiert nur dieses eine Heiligtum für die Göttin in Benares.[202]

Der Tempel ist sichtbar ein Gebäude jungen Datums; nach Angaben der Familie Gosvāmī wurde es zwischen 1965 und 1975 von einer Stifterfamilie erbaut.[203] Der zentral im Tempelraum befindliche, die Göttin separat umgebende sehr kleine, 1,20 x 1,20 Meter messende Schrein dagegen ist älter und war ursprünglich wahrscheinlich die einzige Befestigung um die steinerne *mūrti* Mandākinīs (vgl. Abb. 15). Die Göttin ist immer mit einer Silbermaske und roter Bekleidung geschmückt. Außer dieser 30 cm großen Statue befinden sich in seitlichen Nischen des etwa 9 m² großen Tempels zusätzlich erst vor wenigen Jahren dort installierte kleine Marmorfiguren von Śītalā, Gaṇeśa, Śiva und Hanumān, und Wandmalereien verschiedener Gottheiten und mythologischer Szenerien schmücken Teile der kuppelartigen Innendecke. Wichtig für die rituellen Ereignisse im Tempel ist neben dem Wasserbecken Mandākinīkuṇḍa der dem Gebäude unmittelbar vorgelagerte Banyanbaum, an dem Frauen der Nachbarschaft unter anderem auch Riten zu Vaṭ Sāvitrī vollziehen.



Abb. 15
Mandākinī im Stadtteil Maidāgin mit der als *pūjārī* wirkenden Sukhdevī Gosvāmī, 03. 01. 2005.

[201] Alle folgenden Beobachtungen und Aussagen basieren auf zahlreichen Besuchen während der gesamten Felduntersuchungsperiode 2002-2005.
[202] Göttin und Tempel erscheinen in der einschlägigen Sekundärliteratur nicht. Im einzigen von mir gefundenen Verweis auf diesen Tempel gibt Vidyarthi (1979, 78) *darśana* von Mandākinī als Vorschrift in einer nicht mehr praktizierten Umgehung *Ṣaḍaṅk Parikramā* ohne Angabe von Quellen für diese Informationen an.
[203] Die hier am häufigsten als *pūjārī* fungierende Sukhdevī Gosvāmī am 03. 01. 2005.

Der Tempel ist in den Hochzeitsperioden, also insgesamt für eine Dauer von ungefähr 2 ½ Monaten in jedem Jahr, täglich ohne Unterbrechung von 7 bis 21 Uhr geöffnet. Auch der jeweils verantwortliche *pūjārī* ist dann ununterbrochen anwesend, denn das mit Abstand wichtigste Ritual hier, *gaṅgāpujaiyā*, kann zu jeder Tageszeit erfolgen. Außerhalb der Hochzeitsperioden ist der *pūjārī* zumeist nur 1 bis 2 Stunden täglich anwesend, und teilweise bleibt der Tempel sogar geschlossen. An beiden jährlichen Navarātri Aṣṭamīs werden ausführliche *śṛṅgārs* ausgerichtet; daneben werden im Tempel der Mandākinī keine Festtage begangen.[204] Die Familie Gosvāmī hält ihre *pārīs* für das Heiligtum der Mandākinī eigenen Aussagen zufolge in der siebenten Generation und verteilt diese auf die einzelnen Familienmitglieder. Neben ihr besitzt eine weitere Familie 62 % der Anteile am Tempel. Täglich finden zwei bescheidene *āratīs* statt, nach Tempelöffnung und vor Tempelschließung. Selten finden auch Hochzeiten im Tempel statt.

Die Anzahl der Tempelbesucher schwankt sehr stark. Gläubige erscheinen hier fast ausnahmslos als Teilnehmer einer Gruppe für *gaṅgāpujaiyā*. Während die Bewohner anderer Stadtgebiete die gleichnamige Hochzeitsnachfeier fast ausschließlich an der Gaṅgā vollziehen, wählen traditionell viele Gläubige aus der weiteren Nachbarschaft, aus dem Gebiet Chauk-Maṇikarṇikā, diesen Tempel dafür. Außerhalb der Besuchergruppen für *gaṅgāpujaiyā* wird der Tempel praktisch nicht aufgesucht. Fast alle Besucher erscheinen damit während der Hochzeitsperioden, also während etwa 2 ½ Monaten des Jahres. Besucherzahlen sind natürlich verbunden mit der Höhe von Geldspenden, so dass auch die Einkünfte der *pūjārīs* vollständig auf den Besuchen im Rahmen der *gaṅgāpujaiyā* basieren. Entsprechende Gruppe hinterlassen im Tempel je nach materieller Familiensituation einige Cent bis zwei Euro. Durchschnittlich erscheinen etwa drei Gruppen täglich im Tempel.

Die *gaṅgāpūjā*, im lokalen Dialekt Bhojpurī[205] als *gaṅgāpujaiyā* bezeichnet und unter diesem Namen in Benares gebräuchlich, ist eine traditionelle Hochzeitsnachfeier aller Gesellschaftsschichten.[206] Die Braut soll ihrer neuen Nachbarschaft und den Schutzgottheiten dieser vorgestellt werden[207], und Wohlergehen für das Eheleben des Brautpaares wird von letzteren ersucht. Eine Einführung der Braut in die Gemeinschaft des Bräutigams ist bereits in den ältesten indischen Texten seit dem *Ṛgveda* nachweisbar.[208] Der älteste Beleg für eine *gaṅgāpujaiyā* in Benares erscheint in den 80er Jahren des 16. Jh. bei Ralph Fitch.[209] Die prozessionsartige *gaṅgāpujaiyā* beinhaltet typischerweise den Besuch des Ehepaares und einer Gruppe aus Verwandten, Freunden und Nachbarn des Bräutigams verschiedener für die jeweilige Gemeinschaft und Familie wichtiger Tempel, vor allem der entsprechenden Stadtviertelgottheiten und Kṣetrapālas[210], und der Gaṅgā. Dabei werden auch verschiedene für die Hochzeitsrituale elementare Materialien nach ihrem Gebrauch rituell entsorgt, sie werden

[204] Sukhdevī Gosvāmī am 22. 04. 2003.

[205] Zur historischen Ausbreitung und linguistischen Hintergründen von Bhojpurī und „Banarsi-boli" vgl. unter anderem Tiwari (1960, xxi-xliv) und Uttar Pradesh District Gazetteers, Varanasi (1965, 81f.).

[206] Ausführlichere Betrachtungen zu *gaṅgāpujaiyā* gibt Kapitel 5. 3. 1. dieser Arbeit.

[207] Zur kommunalgestaltenden, *mohallā*-definierenden Rolle der *gaṅgāpujaiyā* vgl. Katz (1993,188f. und 195f.).

[208] Quellenangabe und weitere -entwicklungen ebd., 189.

[209] Textlaut bei Foster (1985, 22f.).

[210] Zur Position der Kṣetrapālas in der *gaṅgāpujaiyā* und im *mohallā* generell vgl. Katz (1993, 182 und 189f.).

zur Gaṅgā oder wie hier alternativ in den Tempel gebracht. Die Naturmaterialien – verschiedene Reisarten etc. – werden im Fluss versenkt; hier geben die verantwortlichen *pūjārīs* diese weiter in das als rituell rein verstandene Wasserbecken Mandākinī. Mandākinīs Übernahme der Funktionen der Gaṅgā in diesem Prozess wurde einhellig schlicht damit begründet, dass sie die „Mutter der Gaṅgājī“[211] sei. Als Opfer für die Göttin, deren Segen für die Brautleute erbeten wird, werden die üblichen Gaben aus Blumen, Lämpchen und Duftstäbchen gebracht, daneben auch Obst, Nüsse und zubereitete Speisen. Die weiblichen Familienvorsteher erbitten Wohlergehen und Kindersegen für das jungverheiratete Paar. Von den Gaben geben die *pūjārīs prasāda*, wie Sukhdevī Gosvāmī am 03. 01. 2005 formulierte:

> „*Prasāda* in den aufgehaltenen *Sāṛī*-Saum der Braut zu geben, das ist, wie ihr Glück in den Schoß zu legen. Der *prasāda* der *devī*, nachdem sie die Speisen berührt hat, gewährt Kinder, Reichtum und Glück. Das ist es auch, was die Eltern ersuchen.“

Die Verehrung der Mandākinī in ihrem Tempel ist trotz der singulären Anbindung der Göttin an ein Lebenszyklusritual zweifach definiert: sie ist an *saṃskāras* und an Zeitperioden gebunden. Die fundamentale Beziehung der *devī* zu Hochzeiten beschränkt ihren Wirkungsradius natürlicherweise auf die Zeiten, in denen diese ausschließlich stattfinden.

Neben dieser hochgradig spezialisierten und im Stadtviertel wichtigen Funktion spielt die Göttin Mandākinī ebenso wie ihr Tempel keine wesentliche Rolle. Nicht an die *gaṅgāpujaiyā* gebundener *darśan* und nicht unmittelbar mit dieser verbundene Rituale sind hier unüblich. Aus anderen Gründen als dort, aber im Ergebnis ebenso wie im Heiligtum der Dakṣiṇāśītalā fehlen aufgrund der individuellen Gegebenheiten des Heiligtums viele rituellen Komponenten, die häufig größere und wichtige Tempel von Benares kennzeichnen.

Beziehungen zwischen den Tempeln der Mandākinī und der Dhūmāvatī bestehen auch hier nicht über eine formale Verbindung durch die Familie Gosvāmī hinaus. Letztere ist während der *Pārī*-Zeiträume für alle Angelegenheiten Tempel der Mandākinī verantwortlich, ebenso wie im Schrein der Dakṣiṇāśītalā. Das Wirkungsfeld der Göttin Mandākinī ist ebenso wie das der Śītala spezialisiert; es erstreckt sich vornehmlich auf *eine*, alle anderen Aspekte übertreffende Hauptfunktion. Anders als die Verehrung im Heiligtum der Dakṣiṇāśītalā jedoch, die nur in Teilen auf das Wirkungsfeld der Göttin eingeht – die Abwehr von Krankheiten oder ihre Heilung – lassen die rituellen und verehrenden Handlungen im Tempel der Mandākinī in Form der *gaṅgāpujaiyā* durchaus deutliche Bezüge zum überlieferten Konzept der hier ansässigen *devī* erkennen. Diese spezialisierteren Rituale bleiben jedoch auf das Umfeld der Mandākinī und auf ihren Tempel beschränkt; sie haben trotz der Tätigkeit der Familie Gosvāmī als verantwortliche *pūjārīs* in beiden Tempeln keinen Einfluss auf die Verehrung Dhūmāvatīs in ihrem Tempel.

---

[211] So wiederholt in Interviews von *pūjārīs* und Tempelbesuchern aus Gruppen der *gaṅgāpujaiyā* bezeichnet.

3. 4. 3. Lahurābīr

Lahurābīr gehört zu den wichtigsten Bīrs von Benares.[212] Sein Tempel befindet sich in etwa einem Kilometer Entfernung von dem der Dhūmāvatī etwas zurückgesetzt von einem nach ihm benannten wichtigen Verkehrsknotenpunkt der Stadt. Diese Straßenkreuzung verbindet die Hauptstraßen der Ost-West- und Nord-Süd-Achsen im nördlichen Bereich von Benares. Die umliegende Gegend gehört zu denjenigen, die nachweislich noch zu Beginn des 20. Jh. sehr wenig besiedelt und von dichten Wäldern umgeben waren.[213] Die Familie Gosvāmī besitzt keine *pārīs* an diesem Tempel. Es besteht jedoch eine sehr wichtige Anbindung durch personelle und, damit einhergehend, rituelle Verknüpfungen. Der Tempel und seine Gottheit werden von einem *pūjārī* der Dhūmāvatī, Rājendra Gosvāmī, in seiner Tätigkeit als *ojhā* genutzt. In verschiedenen Ritualen verbindet er dabei die Dynamik Dhūmāvatīs und Lahurābīrs für die Kontrolle von Geistern.

Vīra ist aus dem Sanskrit als „Held" oder im weiteren Sinne als „Anführer, heldenhafter, mutiger Mann" zu übersetzen. Davon abgeleitet wurden in den nordindischen Volks- und Umgangssprachen Bīrs, die sehr verbreitet in lokalen religiösen Traditionen verehrt werden. Bīrs sind Verstorbene, die sich durch besondere heldenhafte Eigenschaften auszeichneten – durch körperliche Kraft, Führungsstärke, Loyalität, Mut und dergleichen. Wie auch Brahms oder Satī Māīs gehören sie zur Gruppe von befriedeten Toten, die göttlichen Status erlangten. Häufig wurde die Verehrung solcher Geisterwesen durch die Einrichtung von kleinen Schreinen erst in Gang gesetzt. In benannter Gruppe sind Bīrs am weitesten verbreitet; in Benares zum Beispiel gibt es für sie Hunderte Tempel und Schreine, und auch die ländliche Umgebung der Stadt beheimatet große Zahlen.[214] Geister Verstorbener spielen in der populären Religion von Benares generell eine wichtige Rolle, und sie werden nach mannigfaltigen Kriterien unterschieden. Die im Hindī unter der standardisierten Bezeichnung *bhūt-pret* zusammengefassten Geister wirken nicht nur positiv. Die Austreibung und Beschwörung von schädigenden Geistern liegt in der Verantwortung von *ojhās*.[215] Zu den wichtigen nach ihrem Tod verehrten Verstorbenen gehören auch die Bābās, zumeist verstorbene Asketen, oder Yogīs. Bīrs und Bābās werden häufig auch als Synthese zusammengeführt. Die Bezeichnung Bīrbābā zum Beispiel ist verbreitet, und Jogībīr ist ein treffendes Beispiel für eine auch im Namen manifeste Einung von Yogī und Bīr.

Bīrs haben ursprünglich zumeist anikonische Form.[216] Häufig sind Tonkegel oder -zylinder, als *piṇḍa*, *thūhā* oder *stūpa* bezeichnet, die auch Asketengräber kennzeichnen. Oft sind die jeweiligen einfachen Kegel aber weiter gestaltet, mit *sindūr* bestrichen oder mit Tüchern und besonders einer Maske geschmückt (so auch Lahurābīr, vgl. Abb. 16). Diese trägt natürlich wesentlich zur beabsichtigten Personifizierung des jeweiligen Bīrs bei. Dem

---

[212] Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 94) und Eck (1989, 239).
[213] Vgl. Eck (1989, 48), die sich auf Befragungen älterer Bewohner bezieht. Auch in der Stadtkarte des James Prinsep von 1822 ist die fehlende Bebauung dieses damaligen Randgebietes ausgesprochen deutlich erkennbar. Die Thematik der Randlage Dhūpcaṇḍīs ist ausführlich in Kapitel 3. 2. dieser Arbeit diskutiert.
[214] Vgl. Coccari (1989, 130f.) und (1990, 137 und 140).
[215] Deren Wirken im Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī ist in Kapitel 5. 4. detailliert diskutiert.
[216] Für eine Klassifizierung der ikonographischen Formen von Bīrs in Benares und Beispiele dazu vgl. ebd., 132.

Bekanntheitsgrad und den materiellen Mitteln der Anhängerschaft entsprechend sind Schreine oder Tempel ausgestattet. Zumeist befinden sich diese in der unmittelbaren Nähe von Bäumen, die ebenso wie bei Göttinnentempeln in die Verehrung integriert werden.



Abb. 16
Lahurābīr, Benares, 01. 06. 2003.

Die Anhänger von Bīrs sind vor allem in den mittleren und unteren Gesellschaftsschichten zu finden, und sie entstammen zumeist der nachbarschaftlichen Gemeinschaft. Mitunter wenden sich jedoch auch andere als die typischen Verehrergruppen an bestimmte Bīrs.[217] Die Form der Verehrung von Bīrs entspricht dann auch lokalen populären Traditionen. Vorrangig für als Ḍīhbābās geltende Bīrs werden von der Nachbarschaft zum Beispiel jährliche *śṛṅgārs* ausgerichtet. Bīrs tragen damit, wie *mohallā devatās* im weiter gefassten Rahmen, wesentlich zur Herausbildung und Festigung des Selbstverständnisses von geographisch und sozial eng definierten Gemeinschaften bei. Die dabei bestehende enge Anbindung an besonders mittlere und untere Gesellschaftsschichten lässt sich unter anderem auch durch die in der jüngeren Geschichte belegbare, zunehmende

[217] Vgl. unter anderem Coccari (1990, 268, Fußnote 13), die solche Gruppen für Benares angibt. Zur üblichen sozialen Zusammensetzung der Anhängerschaft und der Geschlechterverteilung vgl. Coccari (1989, 136f. und 142f.) und Katz (1993, 183 und 197).

und gehäufte Neuinstallation von Schreinen in den Wohngebieten ebendieser nachweisen.[218] Diese historisch entstandene und gegenwärtig im Wesentlichen bestehende Beschränkung auf besagte Gesellschaftsschichten und die damit verbundene Involvierung in ausschließlich lokale wenig sanskritisierte Verehrungspraktiken sind sicherlich die Hauptursachen dafür, dass Bīrs und ihre Verehrung bislang nicht in die Smārta-Tradition Einzug gehalten haben. Auch wenn gegenwärtig also lokale Bīrs nicht mit panhinduistischen Gottheiten identifiziert werden, so erlaubt die berechtigte Schlussfolgerung aus vielen historischen Parallelen, dass ein solcher Prozess auch in diesem Falle sehr wahrscheinlich eintreten wird. Für mehrere, zum Teil den Bīrs sehr ähnlichen Lokalgottheiten kann bereits eine vollständige Eingliederung in den gesamthinduistischen Pantheon nachgewiesen werden.

Das treffendste Beispiel aus Benares dazu bilden die zahlreichen, an verschiedenen Orten der Stadt ansässigen und individuell benannten Bhairavas[219], ursprünglich wie die Bīrs auch individuelle Dorfgottheiten, die vereinheitlicht als Śivas Manifestation Bhairava in den orthodoxen Pantheon eingegliedert wurden und seither stabiler Bestandteil dessen sind[220]. Damit ist die Liste der Parallelbeispiele für solche bereits vollzogene Identifizierungen bei weitem nicht erschöpft. Auch weibliche Gottheiten unterliegen natürlich diesen Entwicklungen. Besonders auch, aber längst nicht ausschließlich, können viele südindische *grāma devīs*[221] als exzellente Beispiele für eine solche Integration angeführt werden. Die historischen Parallelentwicklungen deuten also evident auf eine bevorstehende schrittweise Eingliederung auch der Bīrs von Benares. Meinen Annahmen zufolge wird ein solcher Prozess tatsächlich in Gang gesetzt werden, sobald notwendige Rahmenbedingungen eintreten. Diese müssen zuerst eine weitere Ausbreitung der Anhängerschaft auf andere, in diesem Fall obere Gesellschaftsschichten und parallel die Eingliederung der rituellen Mitwirkung dieser Gesellschaftsschichten beinhalten, insbesondere natürlich von Brahmanen. Die Einbeziehung von bisher untypischen Verehrergruppen hat, wie oben bereits festgestellt und belegt, bereits begonnen. Dazu ausführlicher Katz (1993, 197):

> „However, in my 1986-1992 studies in the cults of several of these same protector shrines of of the recently developed peripheral communities to which Coccari is referring, I have witnessed an increasing degree of higher-caste participation. It appears that the outskirting neighborhoods, their residents, and their protector deities are becoming gradually stabilized and assimilated within the religious geography of Banaras. I believe that this detail

[218] Vgl. Coccari (1989, 144f.). Dieselbe (1990, 261-267) stellt auch ein sehr ausführliches Beispiel für die gegenwärtig andauende Herausformung eines Bīrs in Benares vor.

[219] Zu namhaften Bhairavas in Benares vgl. Eck (1989, 226-239) und Chalier-Visuvalingam (1993a, 163-177). Speziell zu einem auch für den Synkretismus von hinduistischen und islamischen Verehrungsformen in der lebendigen Populärreligion wichtigen Beispiel, Lāṭbhairava, vgl. ebd., Visuvalingam/Chalier-Visuvalingam (1993, 20-69) und Visuvalingam/Chalier-Visuvalingam (2006, 95-128). Die verbreitete, durch eine yātra verbundene Gruppe der Aṣṭabhairavas erscheint in allen bedeutenden Besprechungen der Stadt, unter anderem auch in Eck (1989, 418f.), Gutschow/Michaels (1993, 173) und Singh (1987, 510-512).

[220] Einführend und weiterleitend zu generellem Konzept und Mythologie Bhairavas vgl. zum Beispiel Chalier-Visuvalingam (1993b, 70-89). Dieselbe (1990, 157-230) gibt eine Zusammenfassung über die sehr vielfältige Ausbreitung der Gottheit und Details zu ihrer mythologischen Entstehungsgeschichte.

[221] Tamilische Beispiele sind zahlreich und wiederholt diskutiert. Eine sehr gute aktuelle, große Teile des lokalen Pantheons umfassende Studie dazu ist Masilamani-Meyer (2004). Zur Identifikation von Dorfgöttinnen in Kerala mit Bhagavatī und Kālī vgl. Caldwell (1999) und Caldwell (1998, 195-226).

> assimilation may be viewed as a reflection of the processes of communal inclusion which are continuously at work in the socially multi-faced neighborhoods of Banaras.”

Häufig – und auch hierfür sind im historischen Verlauf des Hinduismus zahlreiche Beispiele anzuführen – wuchsen Ansehen, Prestige und damit Attraktivität eines Heiligtums oder einer Gottheit für breitere und auch zahlenmäßig größere Verehrerschichten sprungartig mit in Umlauf gebrachten Berichten über gewährte Wünsche und Erfolge von Verehrungen und mit einer dadurch in Gang gesetzten panhinduistischen Propagierung. Treffendstes Beispiel aus der jüngeren Geschichte ist ohne Zweifel der plötzliche Aufstieg der bis dato nur lokal und wenig bedeutsamen Göttin Santoṣī Mā.[222] Als ein außergewöhnliches Beispiel für einen solchen historisch früh belegbaren, bereits ab dem 6. Jh. textlich nachzuweisenden sehr erfolgreichen Aufstieg einer Lokalgottheit Nordindiens kann die Göttin Vindhyavāsinī angeführt werden.[223] Auch in Südindien verliefen parallele Entwicklungen. Wichtigstes Beispiel für den bedeutenden Aufstieg einer tamilischen Lokalgöttin ist sicherlich Mīnākṣī[224]. Im Falle einiger Bīrs von Benares hat der oftmals vorausgehende Schritt für das besonders erfolgreiche Wirken einer Gottheit – deren Spezialisierung auf bestimmte Betätigungsfelder – ebenfalls bereits stattgefunden[225]. Wichtige generelle Voraussetzungen für eine Heraushebung der Bīrs aus ihrem lokalen nichtsanskritisierten Hintergrund sind de facto also bereits gegeben. Zudem steht eine treffende und in Benares bewährte Identifikationsfigur aus dem bereits etablierten Pantheon zur Verfügung; auch hier ist sicherlich Bhairava ob seiner bereits auch bisher weit gefassten konzeptuellen Anlage prädestiniert.

Von größter Wichtigkeit sind Bīrs für *ojhās*, und einige Schreine der Stadt sind bekannt für deren tantrische Praktiken dort. Bīrs akzeptieren in ihrer Verehrung auch in deren tantrisch geprägten Ritualen vorkommende, als gefahrvoll und deshalb wirkungsmächtig geltende Substanzen wie Alkohol, *bhāṁg* oder Tieropfer. Macht und Wirkungspotential der Bīrs ergeben sich vor allem aus ihrem unnatürlich herbeigeführten, vorzeitigen Tod; sie müssen generell durch Verehrung besänftigt werden, um nicht zu schädigen. Andrerseits kann ihre Macht durch Verehrung auch kanalisiert und dann unmittelbar zur Beeinflussung anderer Geister herangezogen werden. Mit den Worten von Coccari (1990, 260):

> „Ojhas, in particular, introduce what we might call a „transgressive“ element into the Bir cult: some engage in an eclectic blend of sorcery and tantric ritual (popularly called tantra-mantra), including blood sacrifice and offerings of liquor and cannabis, and it is through this „tantric

---

[222] Einführend zum Hintergrund der Göttin vgl. Kurtz (1992, 13-28). Speziell zur Bedeutung von Mediatisierungsprozessen in ihrem Aufstieg, zum sehr bekannten Spielfilm von 1975 und zu der darauf folgenden panhinduistischen Verbreitung vgl. Das (1980, 43-56), Dwyer (2006, 45-48), Foulston/Abbott (2009, 211-222) und Poggendorf-Kakar (2002, 127-150).

[223] Für Details vgl. Humes (1998, 49-76), die eine hervorragende historische Einführung zur Göttin gibt, Baldissera (1996, 71-104) oder Singh (1997, 237-263). Für Vindhyavāsinīs Beitrag zur historischen Herausbildung einer panhindu Mahādevī-Theologie vgl. Humes, ebd., Hazra (1963, 30) und Tiwari (1985, 89f.). Zu Vindhyavāsinī in Benares vgl. Humes (1993, 181-204).

[224] Zu Mīnākṣī vgl. vor allem Fuller (1980, 321-348), Fuller (1984, 1-23), Fuller (1985, 105-133) oder Harman (1992, 44-111).

[225] Für Beispiele vgl. Coccari (1989, 141).

> procedure“ (tantrik paddhati) that worship of the Bir is thought to yield the most immediate results.“

Ojhās sind in ihrer Tätigkeit abhängig vom Mitwirken der Bīrs. Diese sind die Beherrscher aller in ihrem geographischen Wirkungsbereich ansässigen Gottheiten und Geister, und ohne die Unterstützung der Bīrs kann deren Beeinflussung nicht gelingen. Obwohl die Dienste von *ojhās* an und mithilfe von Bīrs vorrangig von unteren Gesellschaftsschichten in Anspruch genommen werden, gehören letztlich Mitglieder aller Schichten zu deren Klientel.[226]

Den genauen *Ojhā*-Ritualen in den Tempeln Lahurābīr und Dhūpcaṇḍī auch des *pūjārīs* Rājendra Gosvāmī ist ein gesondertes Kapitel in dieser Arbeit gewidmet.[227] Dort werden Hintergründe, Rituale, beteiligte Personen, Wunschvorgaben etc. detailliert dargestellt und diskutiert. Die *ojhāī* Rājendra Gosvāmīs mithilfe Lahurābīrs und Dhūmāvatīs bildet einen ganz eigenen Bereich in der rituellen und verehrenden Praxis des Tempels und der Göttin Dhūmāvatī, die deutlich und kategorisch von der Alltags- und Festkultur dort abzugrenzen ist.

Die Verbindungen zwischen den Tempeln Lahurābīr und Dhūmāvatī haben andere Hintergründe als die Anbindungen des letzteren an die Tempel der Dakṣiṇāśītalā und der Mandākinī. Es bestehen keine *pārīs* am Heiligtum Lahurābīr; die Familie Gosvāmī hat dort also keine religiösen und wirtschaftlichen Verantwortlichkeiten. Beziehungen bestehen vielmehr über die von einem Familienmitglied dort unternommene *ojhāī*. Dabei werden die Wirkungsmächte beider Gottheiten, Lahurābīr und Dhūmāvatī, verknüpft. Damit sind die Verbindungen zu diesem Heiligtum, ebenfalls wieder im Gegensatz zu denen mit Dakṣiṇāśītalā und Mandākinī, nicht nur personeller, sondern auch inhaltlicher Art. In der *ojhāī* des Rājendra Gosvāmī, die folgend in einem separaten Kapitel diskutiert ist, wird Dhūmāvatī mit der Gottheit und dem Heiligtum Lahurābīr eng verbunden. Außerhalb davon, im rituellen und verehrenden Alltag, bestehen keine gegenseitige Beeinflussungen, und beide Heiligtümer sind als voneinander abgegrenzt zu verstehen.

---

[226] Vgl. unter anderem Katz (1993, 197).
[227] Vgl. Kapitel 5. 4. dieser Arbeit.

3. 4. 4. Narasiṃha Ṭīlā

In der unmittelbaren Nachbarschaft des Tempels, etwa 200 Meter östlich, befindet sich das Gelände und Gebäude Narasiṃha Ṭīlā. Ein ehemaliges Wasserbecken ist als Grundstruktur noch zu erkennen, heute aber ist es vollständig ausgetrocknet, und Teile werden von den Anwohnern als Mülldeponie genutzt.[228] Als Narasiṃha Ṭīlā wird gegenwärtig im *mohallā* häufig nur die intakte Baustruktur im Gelände verstanden – ein Gebäude, das Heiligtum und einige Wohnräume der Organisation Rāmānand Sevā Sansthān Narasiṃha Ṭīlā beherbergt. Diese zu Beginn der 80er Jahre des 20. Jh. gegründete hier ansässig gewordene Organisation wirkte nach dem Bau des Gebäudes in begrenztem Rahmen auch in der Öffentlichkeit des *mohallās*, gegenwärtig jedoch ist sie außerhalb der internen Institutionsstrukturen nicht aktiv. Bis 1997 finanzierte die Organisation für Not leidende Patienten kostenlose medizinische Konsultationen und Behandlungen auf ayurvedischer Basis. Gegenwärtig wird das Gebäude nur als Wohnraum für wenige Mitglieder genutzt. Die Organisation ist allein für das Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā verantwortlich, sie sorgt auch für regelmäßige Verehrung der ansässigen Gottheiten. Diese betrifft nicht nur die Hauptgottheit Narasiṃha; nach dem Bau des Gebäudes wurden verschiedene moderne *mūrtis* und ein *liṅga* im Gebäude installiert (vgl. Abb. 17). Sie sind jedoch nur von Bedeutung für die hier ansässige Organisation, von der Nachbarschaft werden sie de facto nie aufgesucht. Weder das Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā noch seine Gottheiten spielen im Geschehen des *mohallās* eine Rolle.



Abb. 17
Liṅga und *mūrtis* im Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā, 11. 05. 2003.

Das heute wenig bedeutsame Gebiet ist dennoch von großer Wichtigkeit für den Hintergrund von zwei Heiligtümern der Nachbarschaft. Zwei verschiedene Ursprungsmythen

[228] Den Aussagen der *pūjārīs* zufolge beinhaltete das Becken bis um 1985 Wasser. Zum Umgang mit Abfällen und zur selbstverständlichen Einbeziehung von anfallendem Müll in den *mohallās* und Nachbarschaften in Benares vgl. Kumar (2006, 266-272).

sind unmittelbar mit diesem räumlichen Ort verbunden. Sowohl das Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā als auch der Tempel der Dhūmāvatī führen ihren Ursprung direkt und unmittelbar auf das Wirken des Ṛṣi Durvāsa[229] an ebendieser Stelle zurück. Die mythologische Geschichte zu Herkunft der *mūrti* Narasiṃhas und zum Hintergrund der Bezeichnung Narasiṃha Ṭīlā berichtet von der Begründung des gleichnamigen Heiligtums durch den Ṛṣi Durvāsa.[230] Zu Zeiten des *Mahābhārata* kamen demnach die fünf Pāṇḍava-Brüder mit Tausenden von Begleitern an diesen Ort. Hier lebte damals der Ṛṣi Durvāsa, den sie um Erlaubnis zum Verweilen in der näheren Umgebung baten. Er gewährte ihnen diesen Wunsch und wies ihnen einen Platz etwas weiter westlich zu. Gleichzeitig schlug er das Ausschachten eines Wasserbeckens vor, damit sie sich und ihre Begleiter mit Wasser versorgen könnten. Durvāsa selbst hatte bislang das Wasser des Brunnens unmittelbar neben dem Tempel der Dhūmāvatī genutzt. Man begann zu graben und hob ein Becken aus. Das Erdreich, das als Abraum zurückblieb, bildete einen großen Hügel – *ṭīlā*. Bei den Arbeiten war eine Statue des Narasiṃha gefunden worden. Unter Anleitung Kālabhairavas und mithilfe der zehntausend Gefolgsleute der Pāṇḍavas installierte der Ṛṣi Durvāsa diese hier dann an Vaiśākha Śuklapakṣa 14[231].

Ebenfalls auf eine Entscheidung des Ṛṣi Durvāsa an gleicher Stelle führt der Tempel der Dhūmāvatī seinen Ursprung zurück. Diese unter *pūjārīs* und Gläubigen weithin, natürlich auch im Heiligtum Narasiṃha Ṭīlā bekannte Ursprungsmythologie wurde in Kapitel 4. 3. 3. dieser Arbeit bereits detailliert wiedergegeben. Durvāsa wies der Göttin demnach ihren irdischen Sitz in Benares im Gelände ihres heutigen Tempels zu. Nach Auffassung der Mitglieder der Organisation Rāmānand Sevā Sansthān Narasiṃha Ṭīlā[232] geschah dies wiederum unter Mitwirkung Kālabhairavas. Unmittelbar vor seiner Herberge traf Durvāsa auf ein kleines Mädchen. Sie war Dhūmāvatī manifestiert und bat um einen nahe gelegenen Ort für ihre Installation. Der Ṛṣi konsultierte Kālabhairava, und gemeinsam entschieden sie am Termin Caitra Śuklapakṣa 9, Dhūmāvatī das Gebiet ihres heutigen Tempels zuzuteilen.

Die Mitwirkung Kālabhairavas in diesen beiden mythologischen Versionen ist wenig verwunderlich, denn sie verweist deutlich auf dessen bereits erwähnte Funktion als *koṭvāl* in Benares. Nur dem Statthalter obliegt es letztlich, neuen Gottheiten ebenso wie neuen Bewohnern der Stadt Lebensraum hier zuzuordnen. Nur auf diese Weise, nur mit der Oberaufsicht über die Vorgänge und alle räumlichen Verteilungen in seinem Bewachungsgebiet kann Kālabhairava seine Wächterfunktion adäquat erfüllen.

Trotz jeder fehlenden praktischen Beziehungen zwischen Heiligtum und Sansthān Narasiṃha Ṭīlā und dem Tempel der Dhūmāvatī besteht eine Verbindung beider zueinander. Die immer für Selbstverständnis, aber auch für Legitimität und Status eines Heiligtums sehr

---

[229] Zuerst wiederholt erscheint dieser im *Mahābhārata*, danach wiederkehrend in verschiedenen mythologischen Zusammenhängen in der purāṇischen Literatur. Für zusammenfassende Inhaltsangaben und Quellenangaben zum mythologischen Wirken Durvāsas vgl. unter anderem Bhattacharyya (2001, 95f.) und Stutley (2003, 83).
[230] So wiedergegeben vom im Gebäude lebenden Svāmī Rāmkripāl Dās am 11. 05. 2003.
[231] Termin für Narasiṃha Jayantī, der in Benares festlich begangen wird.
[232] Stellvertretend dafür formuliert von Svāmī Rāmkripāl Dās am 11. 05. 2003.

bedeutsame Ursprungsmythologie begründet sich hier auf das Wirken desselben Ṛṣis an demselben Ort. Die benachbarten Heiligtümer führen sowohl, grundsätzlich, das eigene Bestehen als auch, detailliert, ihre jeweiligen benachbarten Standorte auf eine mythologisch dem Ṛṣi Durvāsa zugewiesene Entscheidung zurück. Ihr lokaler Raum ist damit mythologisch sanktioniert und sakralisiert. Die zwei betreffenden mythologischen Ursprungsgeschichten sind textlich nicht nachweisbar. Sie erscheinen weder in klassischen Quellen – in denen Durvāsa bekanntermaßen wiederkehrend in vielen verschiedenen Geschichten wirkt – noch sind sie in der Moderne jemals schriftlich formuliert worden. Wie für viele lokale Heiligtümer vor allem des nicht oder wenig sanskritisierten Hinduismus gilt auch hier, dass die noch lebendige orale Tradition offenbar ausreicht, um wichtige, identitätstiftende Mythologien im lokal ohnehin begrenzten Einzugsbereich des jeweiligen Tempels zu propagieren. Anbindungen beider Heiligtümer aneinander über den Rahmen der Ursprungsmythologien hinaus bestanden und bestehen nicht.

4. Ikonographie und Repräsentation Dhūmāvatīs in den Quellen und im Tempel

4. 1. Ikonographie und Repräsentation Dhūmāvatīs in den Quellen

4. 1. 1. Die Ikonographie und deren Symbolik

In der Darstellung der Quellen zur Göttin seit ihrer Ersterwähnung bis in die Gegenwart hinein wurden ikonographische und konzeptuelle Merkmale dieser bereits wiederholt ersichtlich.[1] Sie sollen an dieser Stelle geordnet und zusammengefasst werden, um Unterschiede zwischen der Darstellung der Göttin in Quellen und gelebter Religionspraxis im Tempel Dhūpcaṇḍī genau identifizieren und nachfolgend aufzuzeigen zu können.

Die Angaben zur Visualisierung, also die ikonographischen Merkmale, Dhūmāvatīs werden in den Quellen fast ohne Abweichungen und dabei fast ausschließlich in den *dhyānamantras* der Göttin wiedergegeben. Erst am Ende des 19. Jh., in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, erscheinen ikonographische Hinweise auch in den Versen und Hymnen für Dhūmāvatī – in *kavaca*, *stotra*, *hṛdaya*, *śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra*. Seit den ersten schriftlich festgehaltenen Angaben zur Ikonographie Dhūmāvatīs im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa zum *Śāradātilakatantra* (Kommentar zu *paṭala* 24, 11 und 12) von 1494 erscheinen Merkmale, die bis in die Gegenwart unverändert übertragen werden und die deshalb als typisch für die Göttin zu bezeichnen sind. Sie ist Witwe mit schmutziger Kleidung, gelöstem oder verwildertem Haar und ausgefallenen Zähnen, sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge zeigt, und sie trägt einen Reiswerfel. In einer zweiten Angabe an selber Stelle im selben Werk hat Dhūmāvatī ebenfalls ausgefallene Zähne und verwildertes Haar, sie trägt einen Reiswerfel und wird mit der Krähe verbunden. Zudem wird sie als in schwarz gekleidet beschrieben und als rauchige Augen besitzend, Dhūmrākṣī. In der chronologisch zweiten, auch ikonographische Details beinhaltenden Beschreibung Dhūmāvatīs im *Phetkāriṇītantra* (*paṭala* 7) aus der Zeit zwischen dem 14. Jh. und dem 16. Jh. wird der bis in die Gegenwart hinein unstrittig wichtigste *dhyānamantra* der Göttin erstmals formuliert. Demnach ist sie Witwe, sie trägt verschmutzte Kleidung und einen Reiswerfel, sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge zeigt, sie hat gelöstes oder verwildertes Haar, ausgefallene Zähne und einen ausgemergelten Körper. Auch die übergroße Anzahl aller ikonographischen Bilddarstellungen der Göttin folgt bis in die Gegenwart hinein und unabhängig von ihrer Entstehungszeit den Angaben dieses *dhyānamantras*.[2]

Wenige Quellen zu Dhūmāvatī zeigen geringfügige Abweichungen zu diesen sehr häufig übernommenen ikonographischen Angaben des *Phetkāriṇītantra*. Der *dhyānamantra* des 1588 verfassten Kompendiums *Mantramahodadhi* von Mahīdhara (*taraṅga* 7, 40-49) unterscheidet sich in Teilen von dem des *Phetkāriṇītantra*. Er wurde in einige wenige nachfolgende Quellen übernommen – beispielsweise in den *Mantramahārṇava*. Er beschreibt

[1] Vgl. Kapitel 2. 2.
[2] Vgl. Abb. 1. Zu einigen in Details abweichenden, ungewöhnlichen bildlichen Darstellungen vgl. Kinsley (1989, 187-192).

trotz einiger Unterschiede zu dem des *Phetkāriṇītantra* auch damit übereinstimmende Eigenschaften der Göttin: sie trägt schmutzige Kleidung, hat gelöstes Haar und ihr Körper ist ausgemergelt. Der *dhyānamantra* in *Prapañcasārasārasaṃgraha* des Gīrvāṇendra Sarasvatī (*Uttarabhāg*, 756) aus der Zeit vom 15. Jh. bis zum 17. Jh. unterscheidet sich sowohl zu dem des *Phetkāriṇītantra* als auch zu dem des *Mantramahodadhi*. Er wurde in keine weitere Quelle übertragen. Auch er greift grundsätzlich die bekannten ikonographischen Beschreibungen auf, die Dhūmāvatī als ausgemergelt, verwahrlost und generell als schreckeneinflößend darstellen. Die Göttin hat diesem *dhyānamantra* zufolge ein verwittertes Gesicht mit einem feindseligen Ausdruck und Nase und Augen, die einer Krähe ähneln. Ihr Haar ist gelöst. Sie trägt einen Reiswerfel, aber auch Besen und Schlagkeule.

Es existieren zwei weitere inhaltlich in Teilen abweichende *dhyānamantras* für die Göttin. Einer erscheint im Werk *Puraścaryārṇava* (9. 821-822) des Pratāpasiṃha Śāha aus dem 18. Jh. Hier werden wieder mit den bislang dargestellten *dhyānamantras* inhaltlich grundlegend übereinstimmende Merkmale Dhūmāvatīs aufgenommen, aber in anderen Formulierungen zusammengestellt. Demnach sitzt die Göttin auf einer Krähe. Sie hat verwitterte Zähne und gelöstes, verwildertes Haar. Sie hält einen Reiswerfel und trägt die Kleidung einer Asketin. Zudem hat sie rauchfarbene Augen und ist von rotbrauner oder roter Farbe. Auch in einem etwas späteren Werk, im aus der ersten Hälfte des 19. Jh. stammenden *Śrītattvanidhi* (*Śaktinidhi*, 87) des Mummadi Kṛṣṇarāja Wodeyar, erscheint ein weiterer *dhyānamantra* für Dhūmāvatī. In dieser Kompilation wurden *dhyānamantras* von verschiedenen Gottheiten mit Illustrationen zusammengestellt. Der hier einem nicht mehr zu lokalisierenden Text *Dhūmāvatīkalpa* zugeschriebene *dhyānamantra* der Dhūmāvatī beschreibt die Göttin als rote Hautfarbe habend. Sie trägt rote Kleidung, Ohrringe aus Elfenbein, eine Schädelkette und die Mondsichel. Sie hat drei Augen und Angst einflößende Reißzähne. In ihren zwei Händen hält sie Schädelschale und Schwert. Sie ist von Piśācas umgeben und lacht überlaut. Die entsprechende farbige Illustration im Werk[3] zeigt Dhūmāvatī ebenso, auf einem Thron sitzend. Hier wird die Göttin ikonographisch abweichend dargestellt. Auch dieser *dhyānamantra* erscheint in keiner anderen Quelle. Wegen der ikonographischen Abweichungen zu allen bislang im Wesentlichen kongruenten Angaben zur Göttin erscheint es wahrscheinlich, dass der *dhyānamantra* speziell für dieses Werk verfasst wurde.[4]

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die ikonographischen Merkmale Dhūmāvatīs in den (ausnahmslos tantrischen) Quellen in sehr großen Teilen einheitlich dargestellt werden. Einzelne Texte zeigen mitunter Abweichungen in der wörtlichen Präsentation – in der Formulierung der *dhyānamantras* – , sie betreffen jedoch nur Details. Dhūmāvatī besitzt der großen Mehrheit aller Quellen entsprechend folgende, übereinstimmende ikonographischen Merkmale: Sie ist Witwe, hat verwildertes oder gelöstes Haar und ausgefallene Zähne, sie trägt weiße, schmutzige Kleidung, sie sitzt auf einem Wagen, der eine Krähe auf der Flagge zeigt, ihr Körper ist ausgemergelt und sie hält einen Reiswerfel in der Hand.

[3] Vgl. *Śaktinidhi* der Edition Mysore (1997, 40 b/4).

[4] Für eine Diskussion der eventuell in der verschiedenen regionalen Herkunft der Quellen liegenden Gründe für die hier unterschiedliche ikonographische Beschreibung der Göttin vgl. Kapitel 2. 2. 1.

Mehreren dieser ikonographischen Merkmale wohnt eine hohe Symbolik inne. Unter ihnen ist besonders der (unheilvolle) Witwenstatus[5] der Göttin auffällig – er ist sowohl außergewöhnlich als auch symbolträchtig. Dhūmāvatī ist die einzige Witwe nicht nur des tantrischen, sondern auch des hinduistischen Pantheons.[6] In den spätmittelalterlichen tantrischen Quellen zur Göttin, die ausnahmslos ihr Ritual zum Gegenstand haben, wird der Witwenstatus Dhūmāvatīs nicht erklärt oder kommentiert. Innerhalb der tantrischen Ritualpraxis spielt er keine wichtige Rolle. Nur an einer Stelle, im Zusammenhang mit einer Ursprungsmythologie der Göttin, wird in der ersten Hälfte des 19. Jh. erstmalig darauf eingegangen. Die *Prāṇatoṣiṇī* von Rāmaṭoṣana Vidyālaṃkāra (*Śaktikhaṇḍa*, *pariccheda Mahāvidyādikathana*, *Dhūmāvatyutpatti*) von 1820 beschreibt in einer von zwei Ursprungsmythologien zur Göttin, wie Girijās quälender Hunger von Hara trotz wiederholter Bitte der Göttin an ihn um Nahrung ignoriert wurde. Aus übermächtigem Hunger heraus versucht sie, ihren Ehepartner zu verschlingen, und wird von diesem deshalb als Witwe bezeichnet. Die während des Verschlingungsversuchs entstandene Dhūmāvatī sei eine Witwe, die Armreifen und *sindūra* ablegen, die Zeichen einer Asketin annehmen und *pativrata* hinter sich lassen soll. Ihr Witwenstatus wird in dieser mythologischen Geschichte also von der Göttin selbst herbeigeführt – wenn auch unter besonderen Umständen.[7]

Die Angst vor Gefahren und das generelle Unheilspotential, welche Witwen in fast allen hinduistischen Strömungen zugeschrieben werden, begründet sich aus einer Reihe von Faktoren. Vor allem spielt dabei auch ihre, durch das Fehlen eines Ehemannes, unkontrollierte Sexualität.[8] Einige der Nahrungsvorschriften für Witwen basieren unter anderem auf dem Hintergrund, deren sexuelle Passion einzuschränken.[9] Die Entfernung allen Schmucks, Frisurvorschriften, die in einigen Gegenden bis zur Tonsur reichten[10], und Kleidungsvorgaben

---

[5] Witwentum ist im Hinduismus mit konzentriert negativen Assoziationen belegt. Zum Unheilspotential in und Pflichten von Witwen beinhaltet bereits das *Skandapurāṇa* zwei ausführliche Passagen, die später häufig in *nibandhas* zitiert wurden: *Skandapurāṇa* III, *Brahmāraṇya*, Kapitel 7 und *Kāśīkhaṇḍa*, Kapitel 4. Für eine Zusammenfassung zur Stellung der Witwe in der gegenwärtigen hinduistischen Gesellschaft anhand einer Vielzahl relevanter Daten vgl. Chen (1998, 19-59).

[6] Die einzige mir bekannte teilweise und nur eventuelle Ausnahme ist die südindische Göttin Māriyamman, die einer Beschreibung zufolge in ihren jährlichen Hochzeitsfestlichkeiten in Kannapuram während einer Nacht teilweise kurzzeitig als Witwe verstanden wird. Vgl. Beck (1981, 83-91), die hier zugleich auch die Vieldeutigkeit der betreffenden Nacht einräumt: Māriyamman ist also nur *vielleicht* Witwe in dieser Zeit. Der Witwenstatus erscheint nur in der lokalen Tradition dieser Festlichkeit und ist darüber hinaus kein Merkmal der Göttin. Zwar wird sie von Harper (1969, 86) als Witwe in der lokalen Mythologie beschrieben, aber Biardeau (1990, 28-30), die ebenfalls auf das festliche Hochzeitsritual und den Ehestatus dieser Göttin eingeht, stellt eindeutig fest, dass Māriyamman *nie* als Witwe verstanden wird. Gatwood (1991, 143-159) beschreibt die Göttin als teilweise verheiratet – als Göttin im Übergangstadium zwischen ihrer ursprünglichen Unabhängigkeit und dem ihr zunehmend zugesprochenen Status als Ehefrau. Dazu vgl. auch Foulston (2003, 90f., 110f. und 114f.) mit Beispielen aus Felduntersuchungen.

[7] Zu Details dieser Ursprungsmythologie und zur Deutung des Witwenstatus dabei vgl. Kapitel 2. 2. 1.

[8] Weibliche Sexualität ganz allgemein bildet eine Gefahr für die Gesellschaft, insbesondere für deren Reinheit, und muss durch Heirat kanalisiert werden. Vgl. Pintchman (1993, 152f.). Wadley (1999, 12-114) unterscheidet zwischen zwei Facetten der weiblichen Sexualität und diskutiert *śakti* in Abgrenzung von *prakṛti*. Letzteres setzt sie mit gefahrvoller unkontrollierter Stärke gleich. „The equation „Women=Power+Nature=Danger“ represents the essence of femaleness as it underlies Hindu religious belief and action about women.“ vgl. ebd. 114.

[9] Eine Kontrolle sexueller Passion über Nahrung erscheint auch außerhalb des Hinduismus. Gegenüberstellend zu Nahrungsvorschriften für mittelalterliche christliche Asketinnen und generell zur Kontrolle des weiblichen Körpers im christlichen Mittelalter über Nahrung vgl. Bynum (1987, 113-149 und 208-218).

[10] Für zusammengefasste Quellenbelege zur Witwentonsur vgl. Kane (1974, 587-593).

tragen dazu bei, Witwen auch äußerlich als geschlechtslose und asexuelle Wesen zu kennzeichnen. Da Frauen in vor allem orthodox geprägten Gemeinschaften vordergründig als Medium für die Reproduktion gesehen werden, ist ihr sexueller Tod zugleich ihr sozialer Tod.

Unkontrollierte und unbefriedigte Sexualität spielt im Konzept verschiedener Göttinnen des Hinduismus eine Rolle. Im Gegensatz zur Gruppe der *saumya*, durch Heirat und damit durch männliche Kontrolle generell und kontrollierte Sexualität ‚befriedeten', *devīs* erscheinen allen voran häufig *ugra* oder ambivalente *grāma devīs* als unverheiratet, also männlicher Kontrolle und Sexualität entzogen, und somit als potenziell bedrohlich und gefährlich. Ihre nicht gelebte Sexualität wirkt dabei sehr ähnlich oder gleich wie die von Witwen, wie auch Tapper (1979, 20) für Südindien feststellt:

> "So far, we have observed a certain paradox in feminine imagery in the verbal categories used about goddesses of the *grāma devata* variety. On the one hand, their power to harm people by causing severe and epidemic illnesses is identified with the threatening uncontrolled sexuality of women undominated by males (analogous to widows). On the other, they are spoken of in a terminology which alludes to benevolent, protective motherhood."

Lokalen unverheirateten Göttinnen wird in fast allen Gebieten Südasiens auch zerstörerisches, unheilvolles Potenzial zugeschrieben.[11] Auch Zölibat wohnt immer Gefahr inne. Anders als dem notwendigen, bewusst und freiwillig eingehaltenen Zölibat männlicher Asketen und Gottheiten fehlen weiblicher Enthaltsamkeit aber dessen positive Aspekte.[12] Die weiblicher Sexualität innewohnend geglaubte Gefahr wird durch Zölibat weiter verstärkt. Dhūmāvatī hat innerhalb der Gruppe der ambivalenten und *ugra*, nicht durch einen männlichen Gott dominierten, zölibatären Göttinnen noch eine Sonderposition inne. Ihr Witwenstatus per se potenziert die Gefährlichkeit, die unabhängigen *devīs* ohnehin innewohnt.

Für die inhaltliche Gestaltung des Göttinnenkonzepts ist also sicher auch die aus Witwenschaft resultierende nicht gelebte, unterdrückte Sexualität bedeutsam. Vieles deutet darauf hin, dass die den Charakter Dhūmāvatīs prägenden unfreiwilligen, peinigenden Enthaltungen von verschiedenen empirischen Erfahrungen, namentlich von Essen und Trinken, auch ihre sexuelle Enthaltsamkeit einschließen. Asketische Zurückweisung oder willentliche, kontrollierte Unterdrückung der eigenen Sexualität, also vorsätzliches Zölibat, oder gar eine bewusste Nichtanerkennung körperlicher Bedürfnisse stellt das genaue Gegenteil der im Konzept Dhūmāvatīs vermittelten inhaltlichen Essenz dar. Ihr ewig währender, unstillbarer Hunger und Durst und die daraus resultierende Streitsüchtigkeit und Missgunst deuten keineswegs auf freiwilligen Verzicht hin. Der Göttin werden vielmehr essentielle, für körperliche und seelische Ausgeglichenheit und damit für umfassendes Wohlbefinden erforderliche Lebensbedingungen vorenthalten. Sexualität gehört zu diesen[13],

---

[11] Deutlich ausgeführt unter anderem bei Babb (1975, 216f-246), Babb (1970a, 142-149) oder Marglin (1985, 42f. und 56). Zur Klassifizierung von *devīs* entsprechend ihres Ehestatus, also nach ihrem sexuellen Status, in „heiße" unverheiratete beziehungsweise „kalte" verheiratete *devīs* vgl. Fuller (1992, 45-47).

[12] Vgl. Marglin (1985, 47).

[13] Zum engen Zusammenspiel von Hunger und sexuellem Begehren in der hinduistischen Mythologie vgl. unter anderem O'Flaherty (1981, 279-282) und O'Flaherty (1988, 28-32). Sie formuliert: "In many creation myths ...,

auch wenn die Rolle ihrer (nicht gelebten) Sexualität für das Wesenskonzept der Göttin in den Texten kaum explizit erörtert wird[14]. Aktive Sexualität obliegt wegen ihres Witwenstatus nicht der Einflussnahme der Göttin. Obwohl in Textquellen also Sexualität fast nie in die Liste der ungestillten Bedürfnisse Dhūmāvatīs aufgenommen ist, erscheint es folgerichtig, auch sexuelle Anspannung, wie die in ihren *dhyānamantras* eindringlich geschilderten Erfahrungen von Hunger und Durst ebenfalls, als Verursacher für den das Wesen der Göttin kennzeichnenden Zustand der permanenten Unzufriedenheit zu interpretieren.

Das ebenso wie ihr Witwenstatus standardisiert in den Quellen erscheinende gelöste oder verwilderte Haar, ihre ausgefallenen Zähne oder ihr verwittertes Gesicht, ihr ausgemergelter Körper[15] und ihre schmutzige Kleidung sind zum großen Teil sicherlich ebenfalls Verweise auf das Witwendasein Dhūmāvatīs. Alle diese Merkmale können in verschiedenem Maße auf die in den Quellen einheitlich geforderte enthaltsame, asketische Lebensweise von Witwen zurückgeführt werden.[16] Zusätzlich trägt aber besonders das geöffnete, verwilderte Haar der Göttin eine Symbolik, die über die bloße Kennzeichnung eines Witwenstatus hinausreicht. Kontrolliertes, gebändigtes und frisiertes Haar steht im Hinduismus generell im Zusammenhang mit sozialer Kontrolle; bei Frauen ist es vordergründig Zeichen des segensreichen Verheiratetenstatus.[17] Ungebändigtes, verwildertes Haar – besonders bei Frauen – bezeichnet in jedem Falle eine Abgrenzung von der Gesellschaft, soziale und rituelle Ausnahmezustände. Bei unverheirateten Göttinnen verweist offenes Haar auch auf deren zölibatären oder liminalen und gefährlichen Status.[18] Im tantrischen Kontext der Visualisierung Dhūmāvatīs verweist ihre Haargestaltung sicherlich auch auf eine vollständige Auflösung aller individuellen Bande mit der Gesellschaft und auf eine umfassende Auflösung aller geltenden sozialen Normen.[19] Weil sie sich dem Status als duldsame Ehefrau verweigert, in einer mythologischen Ursprungsgeschichte sogar ihren eigenen Witwenstatus herbeiführt und generell permanent unheilvoll und bedrohlich existiert, gefährdet sie die kosmische Ordnung und Existenz schlechthin. Die aufschlussreiche Haargestaltung Dhūmāvatīs stellt also nicht nur schlicht ein weiteres Merkmal ihres Witwenstatus dar, sondern sie vervollständigt den Entwurf der verhärmten, unter permanenten unbefriedigten Bedürfnissen leidenden Göttin. Insgesamt wird ersichtlich, dass der

---

the first evil creatures that the creator produces are hungry, and they trouble the universe until they are assigned suitable food. ... It is significant that the original threat posed by hunger is ultimately removed by the satisfaction of the closely related sexual drive." Vgl. O'Flaherty (1988, 30f.).

[14] Nur im *dhyānamantra* der Göttin im Werk *Puraścaryārṇava* (9. 821-822) des Pratāpasiṃha Śāha aus dem 18. Jh. wird diese als Kāmārthā, „begierig nach sexueller Vereinigung", bezeichnet. Vgl. dazu Kapitel 2. 2. 1.

[15] Zu den stark eingeschränkten Speisevorschriften für Witwen und zu möglichen ökonomischen Gründen dafür vgl. Chen (2000, 134). Zum asketischen Nahrungskodex und der Rolle von Speise in asketischen Traditionen generell vgl. Olivelle (1991, 23-29).

[16] Manu erläutert diese Askese als einer der ersten. Zum genauen Textlaut vgl. Kane (1974, 583f.) und Chen (2000, 17). Seit etwa dem 10. Jh. ziehen die Quellen dann übereinstimmend nie mehr in Zweifel, dass für Witwen bedingungslos und ausschließlich nur asketische Lebensweise in Frage kommt. Witwenschaft *ist* Askese, welche oft in Zusammenhang mit der Askese von *saṃnyāsins* und *brahmacārīs* gesetzt wird. Für Details dazu vgl. unter anderem Leslie (1989, 299f.), Leslie (1991, 46-59) und Ojha (1981, 256f.).

[17] In Südasien sind „hair behaviour" und „sexual behaviour" bewusst verknüpft. Vgl. Leach (1958, 156).

[18] Vgl. Marglin (1985, 54) und Olivelle (1998, 16).

[19] Auch Hiltebeitel (1981, 207f.) stellt für den hinduistischen Kontext fest, dass wirres Haar metaphorisch auf verschiedene Aspekte von Auflösung hinweist.

Witwenstatus der Göttin in ihrem tantrischen textlichen Entwurf ganz unmittelbar reale sozial-religiöse Verhältnisse aufgreift. Dies betrifft unter anderem die Witwen vorgeschriebene Askese, die in der tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs eine Rolle spielt, die in den Quellen plastisch dargelegte soziale Außenseiterposition Dhūmāvatīs und die verbreiteten äußerlichen Kennzeichen von Witwen, die in der Ikonographie der Göttin massiv erscheinen. Die weiße Kleidung, die vollständige Schmucklosigkeit und das ungebundene Haar der Göttin kennzeichnen symbolträchtig ihren Witwenstatus in der tantrischen Literatur.

Kennzeichnend für die Ikonographie der Göttin ist weiterhin, dass sie mit einer Krähe verbunden wird. Die Krähe wird in vielen Kulturen und Religionen weltweit ähnlich als sehr ambivalent wahrgenommen und ihr liegt eine hohe Symbolik inne. Zwar wird die Krähe auch mit positiven Aspekten belegt, sie gilt beispielsweise als Orakelvogel, aber häufiger wird sie mit Zerstörung, Krieg, Unheil, Verrat oder der Welt der Verstorbenen verbunden.[20] Die Krähe in Verbindung mit Dhūmāvatī fungiert nicht als unmittelbares Trage- oder Reittier wie fast alle hinduistischen *vāhanas*. Sie begleitet die Göttin vielmehr und wird beschrieben und abgebildet in der Flagge ihres Wagens oder auf diesem sitzend. Damit wirkt die Krähe auch als Erkennungszeichen für die Göttin. An keiner Stelle der Quellen wird diese Verbindung diskutiert oder erläutert; auch die mythologischen Geschichten zum Ursprung der Göttinnen nehmen darauf keinen Bezug. Die Krähe wird jedoch in hinduistischen und tantrischen Texten gleichermaßen eindeutig mit unheilvollen Gottheiten verbunden und gilt selbst als unheilvoll.[21] Neben Dhūmāvatī erscheint sie bezeichnenderweise auch an der Seite der beiden in vielen äußeren Merkmalen, vor allem aber auch in der charakterlichen Anlage sowohl einander als auch Dhūmāvatī ähnelnden Göttinnen Jyeṣṭhā und Nirṛti.[22] Auch Śani und mitunter Yama begleitet eine Krähe. Die Wahl der Krähe als Begleittier Dhūmāvatīs basiert also sicherlich zum großen Teil auf in Südasien verbreiteten Vorstellungen, die den Vogel mit bedrohlichen, finsteren und unheildrohenden Zusammenhängen verbinden. Vor allem in tantrischen Quellen spielt die Krähe zudem eine Rolle in Verbindung mit magischen Praktiken und Ritualen: Vorzugsweise ihr Blut oder die Asche aus der Verbrennung einer ganzen Krähe oder eines Krähenflügels sollen in Verbindung mit entsprechenden Ritualen die

---

[20] Vgl. dazu vor allem die umfangreiche Studie von Schmidt (2002) mit zahlreichen Beispielen vor allem zur Rolle der Krähe in der griechisch-römischen Antike und mit weiterführenden Literaturangaben. Zusammenfassend zu weltweiten Vorstellungen vgl. ebd., 2-5, zu keltischen Gottheiten, die mit einer Krähe verbunden werden vgl. ebd., 104-107 und zur Rolle von Krähe und Rabe in der Magie der Antike vgl. ebd., 149-155. Die der Krähe häufig zugesprochene unheilvolle Symbolik begründet sich vermutlich aus verschiedenen Merkmalen des Vogels: Vor allem aus der optischen, finsteren und schwarzen, Erscheinung, aus dem offenbar häufig als schaurig und gefahrvoll empfundenen Krächzen und aus der Tatsache, dass sich Krähen als Aasfresser von sehr vielen anderen Vögeln unterscheiden.

[21] Dazu und zur anderen Assoziationen, der die Krähe im Hinduismus unterliegt, vgl. vor allem Leslie (1992, 119), Majupuria (2000, 170) und Sivaramamurti (1974, 31). Generell zur Krähe in hinduistischen und tantrischen Traditionen vgl. Zeiler (2012 forthc.).

[22] Zu Details der entsprechenden Textbelege für Jyeṣṭhā vgl. Leslie (1992, 117f.), die auch Kākkaikkoḍiyāḷ, „crow-bannered“, als einen der populären Beinamen der Göttin in Tamil Nadu angibt. Zur Diskussion dieser Ähnlichkeiten und darüber, ob und wie Dhūmāvatī eventuell auf diesen beiden Göttinnen basiert oder aufbaut, vgl. folgend im selben Kapitel.

Schädigung oder Zerstörung von Feinden zur Folge haben.[23] Selten werden solche Praktiken selbst in Quellen zu Dhūmāvatī angegeben.[24]

Fester Bestandteil in der Ikonographie Dhūmāvatīs ist zuletzt der Reiswerfel. Als einziges Attribut, das sie in ihren Händen hält, ist er wie die Krähe ein wichtiges Identifizierungsmerkmal für die Göttin. Gleichwohl wird die Zuordnung des Reiswerfels als Attribut wie die der Krähe als Begleittier in den Quellen zu Dhūmāvatī nicht kommentiert. Auch dem Reiswerfel wohnt jedoch eine eigene Symbolik inne – nicht nur im südasiatischen Kontext.[25] In Südasien erscheint er in einem rituellen Zusammenhang bereits in der vedischen Literatur.[26] In hinduistischen nichtsanskritisierten Traditionen spielt der Reiswerfel wiederholt im Zusammenhang mit verschiedenen Ritualen eine Rolle, unter anderem in Bräuchen, die Schutz für Kleinkinder von ausgewählten Gottheiten erbitten.[27] Er gilt dabei als Symbol für Vermehrung und Wohlstand. Ihm wird aber auch magisches Potenzial zugeschrieben, und lokale Heiler benutzen Reiswerfel. Dies begründet sich vor allem aus der Vorstellung, dass der Reiswerfel unrein sei und prädestiniert als Instrument für den Umgang mit unheilvollen Geistern. Beispielsweise werden Opfergaben für solche Geister, welche diese befrieden sollen, generell oder im Zusammenhang mit *ojhāī* häufig in Reiswerfel platziert.[28] Neben Dhūmāvatī wird lediglich Śītalā mit dem Reiswerfel verbunden – und dies nur teilweise. Śītalā hält typischerweise den als Besen fungierenden Gräserbund, aber mitunter wird sie auch mit einem Reiswerfel dargestellt.[29] Diesen hält sie dann im Gegensatz zu Dhūmāvatī nicht in der Hand, sondern er befindet sich über ihrem Kopf, ähnlich einem Schirm. Ebenfalls anders als Dhūmāvatī wird Śītalā wahrscheinlich auch wegen ihres lokalen Hintergrunds und wegen ihrer Rolle als Beschützerin von Kindern mit dem Reiswerfel verbunden.[30] Dhūmāvatī dagegen, so muss aus der Anlage ihres inhaltlichen Konzepts geschlussfolgert werden, wird der Reiswerfel wegen ihres tantrisch-magischen Hintergrundes zugeordnet. Er ist wahrscheinlich als ikonographischer Verweis auf die umfassenden unheilvollen, mit tantrisch-magischen Praktiken verbundenen Aspekte Dhūmāvatīs zu deuten.

Die Ikonographie Dhūmāvatīs wird in den tantrischen Quellen in sehr großen Teilen einheitlich dargestellt. Sie wird in der großen Mehrheit aller Quellen folgendermaßen visualisiert: Sie ist Witwe, hat verwildertes oder gelöstes Haar und ausgefallene Zähne, sie

---

[23] Für verschiedene Beispiele vgl. Goudriaan (1978, 87, 89, 355, 361 und 363)

[24] So im *Mantramāharṇava* (*Dhūmāvatītantra, prayoga* des achtsilbigen *Dhūmāvatīmantra*) und im Text *Tantrasārasaṃgraha* des Nārāyaṇa (17, 56). Angabe des *Tantrasārasaṃgraha* nach Goudriaan (1978, 364), der auch den entsprechenden Wortlaut angibt. Zum Wortlaut im *Mantramāharṇava* vgl. Kapitel 2. 2. 2.

[25] Für einige Beispiele zum Gebrauch des Reis- oder Kornwerfels in verschiedenen Ritualen weltweit, namentlich als Hilfsinstrument in Ritualen zur Erkennung von Dieben und als Behältnis für Opfergaben, vgl. Crooke (1993, 307f.) und Dhal (1995, 155f.). Ersterer gibt auch weiterführende Literaturverweise zur Thematik.

[26] So in *Atharvaveda* 9.6.16, 10.9.26, 11.3.4 und 12.3.19, wo der Reiswerfel zur rituellen Herstellung des Getränkes *brahmaudana* benutzt wird. Angaben nach Auboyer/Mallmann (1959, 214, Fußnote 33).

[27] Zu ausführlichen Beispielen in Ritualen der tamilischen Göttin Aṅkāḷamaramēcuvari vgl. Meyer (1986, 138-152) und zu solchen in lokalen Traditionen allgemein vgl. Crooke (1993, 307f.) und Dhal (1995, 155).

[28] Vgl. Auboyer/Mallmann (1950, 215), Crooke (1993, 308), Meyer (1986, 213f.) und Dhal (1995, 155). Der Reiswerfel erscheint nicht im Zusammenhang mit der *ojhāī* im Tempel der Dhūmāvatī.

[29] Vgl. unter anderem Auboyer/Mallmann (1950, 210 und 215) und Srivastava (1979, 175).

[30] Vgl. erneut Auboyer/Mallmann (1950, 215).

trägt weiße, schmutzige Kleidung, sie sitzt auf einem Wagen mit einer Krähe auf der Flagge, ihr Körper ist ausgemergelt und sie hält einen Reiswerfel in der Hand. Mehrere dieser ikonographischen Kennzeichnungen der Göttin werden im hinduistisch-tantrischen Pantheon fast ausnahmslos mit Dhūmāvatī verbunden und ihnen wohnt eine hohe Symbolik inne. Besonders der Witwenstatus der Göttin und die Krähe als Begleittier sollen sehr wahrscheinlich auf die grundlegend unheilvolle, grauenerregende tantrische Repräsentation der Göttin verweisen.

4. 1. 2. Die charakterliche Repräsentation, deren Symbolik und die Verbindung zu Jyeṣṭhā

Die inhaltliche Ausformung Dhūmāvatīs wird wie die Ikonographie der Göttin und wie die tantrischen Ritualvorgaben seit den ersten Quellen bis in die Gegenwart zu sehr großen Teilen einheitlich dargestellt. Bereits die erste Erwähnung Dhūmāvatīs im *Śāradātilakatantra* (*paṭala* 24, 10-14) aus dem 11. Jh. bis 13. Jh. – noch ohne eine Zuordnung der Göttin zu den Mahāvidyās, deren Zusammenstellung als Gruppe zu diesem Zeitpunkt sehr wahrscheinlich noch nicht stattgefunden hatte – bringt die Göttin mit der Bändigung und Hemmung von Feinden in Verbindung, mit *śatrunigraha*. Im *Padārthādarśa*-Kommentar des Rāghavabhaṭṭa zu *paṭala* 24, 10 des *Śāradātilakatantra* von 1494 wird neben *śatrunigraha* auch erstmals wörtlich die ab diesem Zeitpunkt Dhūmāvatī anhaltend zugewiesene Funktion *uccāṭana* benannt, „Beseitigen, Bannen, aus dem Weg räumen" von Feinden.[31] Rāghavabhaṭṭa gibt auch erstmals eindeutig an, dass die Göttin von rauem und sprödem Charakter ist, unbeständig und von Hunger und Durst gepeinigt. Zudem werden Dhūmāvatī und Jyeṣṭhā hier erstmals verbunden: Dhūmāvatī wird mit dem Namen Jyeṣṭhā bezeichnet. Diese enge Beziehung, sogar Gleichsetzung, der beiden Göttinnen erscheint auch in späteren wichtigen Werken, so im 1588 verfassten Kompendium *Mantramahodadhi* von Mahīdhara (*taraṅga* 7, 40-49).[32] Das für die Entwicklung Dhūmāvatīs wichtige Werk *Phetkāriṇītantra* aus wahrscheinlich dem 14. Jh. bis 16. Jh. benennt in seinem bekannten und bis in die Gegenwart übertragenen *dhyānamantra* zur Göttin neben deren ikonographischen auch ihre charakterlichen Merkmale. Sie ist rau, zornig, unbeständig, angespannt und schreckenerregend, sie hat ihre Wohnstatt im Streit und ist immerwährend von Hunger und Durst geplagt. Wieder wird ihr *śatrunigraha* zugewiesen. Diese Angaben bleiben in ihrer inhaltlichen Grundaussage bis in die Gegenwart hinein unverändert.

Ähnlich wie für die Ikonographie Dhūmāvatīs gilt also zusammenfassend für ihre charakterliche Anlage: Die Quellen präsentieren ein in sehr großen Teilen einheitliches Bild. Der grundsätzliche Inhalt der Angaben im tantrischen Kontext ändert sich von der ersten Erwähnung bis in die Quellen der Gegenwart nicht. Erst im späten 19. Jh. werden Transformationsprozesse fassbar, welche die Göttin zusätzlich zur gleichbleibenden tantrischen Repräsentation mit anderen, nichttantrischen Vorstellungen verbinden. Abweichungen in der tantrischen Repräsentation sind nur in Formulierungen zu finden, und selbst dann betreffen sie nur Details. Dhūmāvatī besitzt demnach folgende, übereinstimmende charakterlichen Merkmale: Sie ist von rauem und sprödem Charakter, unstetig und unaufhörlich von Hunger und Durst gepeinigt. Sie ist arglistig, angespannt, schreckenerregend und hat ihre Wohnstatt im Streit. Sie wird immer mit der Bannung und Beherrschung von Feinden in Verbindung gebracht, mit *śatrunigraha* und *uccāṭana*. Dhūmāvatī wird bereits in der ersten ausführlichen Quelle auch als Jyeṣṭhā bezeichnet. Diese enge Beziehung zwischen

[31] Daneben erscheint teilweise auch *maraṇa* – so in der *Tantrakaumudī* des Devanātha Ṭhakkur (*paṭala* 9) aus wahrscheinlich dem 16. Jh., oder *stambhana* – so im Werk *Prapañcasārasāra Saṃgraha* des Gīrvāṇendra Sarasvatī (*uttarabhāga*, 756-761) aus den 15. Jh. bis 17. Jh. Vgl. dazu auch Kapitel 2. 2. 1.

[32] Zur Verbindung dieser beiden Göttinnen vgl. folgend im selben Kapitel.

den beiden Göttinnen wird nicht in allen folgenden Quellen angesprochen, erscheint jedoch wiederholt bis in die Gegenwart. Sie wird an keiner Stelle kommentiert oder begründet.

Jyeṣṭhā war vom 7. Jh. bis zum 9. Jh. n. Chr. vor allem in Südindien offensichtlich sehr verbreitet.[33] Ihre Verehrung kann bis zum *Baudhāyanagṛhyasūtra* (3.9) aus etwa dem 6. Jh. bis 3 Jh. v. Chr. zurückverfolgt werden.[34] Dhūmāvatī und Jyeṣṭhā besitzen sowohl in ihrer Ikonographie als vor allem auch in ihrer charakterlichen Anlage einige identische Kennzeichen. Die grundlegende Übereinstimmung dabei ist sicherlich, dass beide *devīs* als unheilvoll und bedrohlich beschrieben werden und Unheil, Unglück und Armut repräsentieren.[35] Darauf verweist auch eines der wichtigsten ikonographischen Merkmale beider Göttinnen – beide zeigen eine Krähe in ihrem Banner. Die Krähe, so wurde bereits diskutiert, wird im Hinduismus und im hinduistischen Tantra ausnahmslos mit unheilvollen Gottheiten – Jyeṣṭhā, Nirṛti, Śani und mitunter Yama – verbunden. Sie gilt wie die Gottheiten, denen sie zugeordnet wird, als überaus unheilvoll. Jyeṣṭhā ist auch der als Besen fungierende Gräserbund als Attribut zugewiesen.[36] Dieses ikonographische Detail wiederum verbindet sie, neben dem Esel als *vāhana*, mit Śitalā, die vor allem aufgrund dieser Merkmale teilweise als Entwicklung aus Jyeṣṭhā gedeutet wird.[37] Außer mit Śitalā wird Jyeṣṭhā häufiger mit zwei weiteren unheilvollen Göttinnen in Beziehung gesetzt, mit den ältesten gefahrvollen Göttinnen mit dunklem und angsteinflößendem Charakter in der indischen Literatur, mit Nirṛti und Alakṣmī. Nirṛti ist bereits im *Ṛgveda* (beispielsweise 1.117.5, 6.74.2, 7.37.7 und anderen) belegt; sie ist damit die älteste bekannte weibliche Personifizierung von negativen Aspekten auf dem indischen Subkontinent. Nirṛti, die mit schwarzen Opfergaben verehrt werden soll, wird in der vedischen Literatur im Detail als gefahr- oder sogar todbringend beschrieben[38] und mit der südwestlichen Himmelsregion verbunden.[39] Die Göttin wird häufig generell als Vorläufer von späteren unheilvollen Göttinnen gedeutet.[40] Mit hoher

---

[33] Vor allem die hohe Anzahl von Statuenfunden aus dieser Zeit, aber auch Inschriften der frühen Coḷas belegen die weite Verbreitung dort. Vgl. dazu unter anderem Bhattacharyya (1999b, 176), Leslie (1992, 113f.) und Sastri (1986, 216-218). Zu verschiedenen Namen der Göttin in Tamil Nadu vgl. Banerji (1939, 21), Bhattacharyya (1999b, 176) und Klostermaier (1990, 158, Fußnote 41). Die Belege lassen auch erkennen, dass die Verehrung Jyeṣṭhās in Südindien ab dem 10. Jh. verschwand. Vgl. unter anderem Venkataraman (1956, 254).

[34] Für eine kurze Zusammenfassung der Angaben dort und der aus späteren Quellen zu Jyeṣṭhā, auch aus mehreren Purāṇas wie beispielsweise aus dem *Liṅgapurāṇa*, aus dem *Padmapurāṇa* und aus dem *Matsyapurāṇa*, vgl. Leslie (1992, 115-123) und Srivastava (1979, 174f.).

[35] Diese Verbindung Jyeṣṭhās ist plastisch beschrieben unter anderem im *Padmapurāṇa* (6.260). Für eine Zusammenfassung des Abschnittes vgl. Leslie (1992, 120f.). Zur Darstellung Jyeṣṭhās in der vedischen und purāṇischen Literatur vgl. Lal (1980, 81-87).

[36] Im Englischen, auch in der hier relevanten Sekundärliteratur, sehr häufig unzureichend als „broom" wiedergegeben. Zu dem diesem innewohnend geglaubten magischen Potenzial – ähnlich dem des Reiswerfels – und zu Beispielen aus lokalen Traditionen vgl. Dhal (1995, 156).

[37] Vgl. Bhattacharyya (1999b, 176) und Srivastava (1979, 176). Diese Annahme stützt sich jedoch ausschließlich auf die benannten ikonographischen Überschneidungen und ist darüber hinaus nicht belegbar.

[38] Für eine Zusammenfassungen von Belegen aus den einzelnen Werken vgl. Agrawala (1984, 111-113), Bhattacharji (1988, 80-84), Guleri (1990, 66-68 und 124), Kramrisch (1974, 254) und Lal (1980, 109-119).

[39] So zuerst im *Śatapathabrāhmaṇa* (9.1.2.9.), Angaben nach Bhattacharji (1988, 81). Dhūmāvatī hält in fast allen mittelalterlichen und modernen Quellen die südöstliche Himmelsregion inne.

[40] Vgl. unter anderem Beane (2001, 106f.), Lal (1980, 110f.), O`Flaherty (1988, 349) und Bhattacharji (1988, 84-91). Letztere führt, mit der Angabe von Belegen, Verbindungen zwischen Nirṛti und verschiedenen anderen weiblichen Personifizierungen des Unheilvollen in der epischen und purāṇischen Literatur aus. Zumeist werden

Wahrscheinlichkeit trifft eine solche Beziehung auf Jyeṣṭhā zu – seit ihrer ersten schriftlichen Erscheinung im *Baudhāyanagṛhyasūtra* (3.9) wird die Göttin mit Nirṛti verbunden. Auch Alakṣmī gehört zu dieser Gruppe von Göttinnen, für die enge inhaltliche Zusammenhänge bestehen. Ebenfalls bereits im *Baudhāyanagṛhyasūtra* (3.9.4) wird Alakṣmī synonym zu Jyeṣṭhā gebraucht. Auch diese Göttin trägt dunkle Charakterzüge.[41]

Weibliche göttliche Personifizierungen von Aspekten von Unheil und Not existieren in Südasien also seit dem *Ṛgveda*, und alle die hier genannten Göttinnen entwickelten sich sicherlich aus ähnlichen Vorstellungen heraus – aus einer grundsätzlich anerkannten Notwendigkeit der Existenz auch unheilvoller Aspekte des Daseins. Wichtig für das Verständnis des charakterlichen Konzepts all dieser Göttinnen ist, dass sie als *Verkörperungen* von Unheil, Elend, Streit, Not usw. gelten, nicht jedoch als *Verursacher* dieser. Wegen der sehr nahen charakterlichen Anlage der einzelnen Göttinnen, die jedoch mit chronologischen Differenzen einhergeht, wurden die Göttinnen auch als Nachfolgegottheiten zueinander gedeutet. Die in der vedischen Zeit einzig bereits existierende Nirṛti verschwindet nach der vedischen Zeit vollständig. Zwar wird sie anfangs namentlich noch im Zusammenhang mit Jyeṣṭhā genannt, später verschwindet sie jedoch auch aus diesem Kontext. Jyeṣṭhā wiederum erscheint zuerst in Verbindung mit Alakṣmī, wird jedoch nach kurzer Zeit unbedeutend und überlässt bis in die Gegenwart hinein der grundlegend in den Purāṇas entwickelten Alakṣmī die Position als bekannteste weibliche Verkörperung von Unheil und Elend in Südasien.

Die Verbindung Dhūmāvatīs mit Jyeṣṭhā basiert wie die Verbindung Jyeṣṭhās zu Nirṛti und Alakṣmī also sehr wahrscheinlich auf der grundsätzlich unheilvollen charakterlichen Anlage der Göttinnen. Obwohl die Göttinnen eindeutig nicht nur verschiedenen chronologischen Epochen, sondern damit auch verschiedenen religiösen Hintergründen zuzuordnen sind – Nirṛti einem vedischen Hintergrund, Jyeṣṭhā der Zeit der Sūtras und, in Südindien, einem populären Hintergrund, Alakṣmī purāṇischen Entwicklungen und Dhūmāvatī einem tantrischen Hintergrund, sind die ähnlichen und in Teilen sogar identischen Aspekte in ihren jeweiligen Konzeptionen unübersehbar.[42] Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass trotz des grundsätzlich anderen, tantrischen, Hintergrunds die benannten Göttinnen teilweise auch als Vorlage für die Gestaltung des inhaltlichen Konzepts Dhūmāvatīs und für die ihr zugewiesene Funktion als Beherrscherin und somit Zerstörerin von Feinden dienten. Dass also in den Quellen zu Dhūmāvatī zumindest auf Jyeṣṭhā verwiesen wird, ist in letzter Konsequenz nicht verwunderlich. Jyeṣṭhā zeigt eine im Vergleich mit den anderen unheilvollen Göttinnen Südasiens deutlichere Verbindung zu Dhūmāvatī: Jyeṣṭhā ist wie Dhūmāvatī die Krähe als ikonographisches Merkmal beigeordnet und Jyeṣṭhā steht Dhūmāvatī chronologisch näher als jede andere unheilvolle Göttin.

als Nachfolgegöttinnen von Nirṛti Alakṣmī, Jyeṣṭhā und häufig auch Kālī namentlich genannt; Dhūmāvatī wird unter diesen späteren unheilvollen Göttinnen nirgendwo explizit erwähnt.

[41] Zu Darstellung und Ritual Alakṣmīs in der vedischen Literatur und zu Parallelen zwischen ihr und Jyeṣṭhā vgl. Lal (1980, 78-80) und, sehr ausführlich, Dhal (1995, 129-163).

[42] Zu Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten und Abweichungen in den Konzepten der drei Göttinnen vgl. auch Kinsley (1998, 176-181).

Ähnlich wie für die Ikonographie Dhūmāvatīs präsentieren die tantrischen Quellen ein in sehr großen Teilen einheitliches Bild für ihre charakterliche Repräsentation: Dhūmāvatī wird mit rauem und sprödem Charakter, als unbeständig und als unaufhörlich von Hunger und Durst gepeinigt beschrieben. Sie ist arglistig, angespannt und schreckenerregend und hat ihre Wohnstatt im Streit. Ihrem Charakter gemäß wird sie ausnahmslos mit der Bannung und Beherrschung von Feinden in Verbindung gebracht, mit *śatrunigraha* und *uccāṭana*. Dhūmāvatī wird bereits in der ersten ausführlichen Quelle zur Göttin auch als Jyeṣṭhā bezeichnet. Damit, und durch Rückbezug von Jyeṣṭhā weiter auf Nirṛti und Alakṣmī, wurde sie in Verbindung mit einem Kreis von Göttinnen gebracht, welche sehr häufig als negativ belegt interpretiert wurden. Hierbei muss jedoch eine pauschalisierte Vermengung der jeweiligen konzeptuellen Anlagen vermieden und demgegenüber die individuelle Entwicklung und unterschiedliche chronologische und textliche Verortung der vier genannten Göttinnen in der in der Religionsgeschichte Südasiens beachtet werden.

4. 2. Die Präsentation Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī

4. 2. 1. Die ikonographische Präsentation im Tempel

Die ikonographischen Besonderheiten Dhūmāvatīs, die in den tantrischen Quellen bis in die Gegenwart fast ohne Abweichungen angegeben werden, spielen im Unfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī nur teilweise eine Rolle. Von den typischen Merkmalen der Göttin erscheinen nur einige in der ikonographischen Präsentation Dhūmāvatīs durch ihre *pūjārīs* – unabhängig davon, ob die öffentliche Präsentation im Alltag oder zu festlichen Anlässen erfolgt.[43]

In der äußeren Darstellung ist das wichtigste, ikonographisch durch entsprechende Attribute zudem leicht zu kennzeichnende Merkmal der Familienstatus der Göttin als verheiratete und damit glück- und wohlstandbringende Ehefrau, als *saubhāgyā*. In der Formulierung von Kailaśnāth Gosvāmī am 10. 02. 2003:

> „Sie trägt sogar das Stirnornament[44]! Das ist unsere Tradition. Wenn Verehrer einen weißen *sāṛī* bringen würden, würde ich ihn auch anlegen. Weil das aber nie passiert, trägt sie hier auch niemals weiß."

Nichts deutet in der ikonographischen Präsentation Dhūmāvatīs in ihrem Tempel auf den Witwenstatus der Göttin hin. Er wird sowohl in der öffentlichen Präsentation der *mūrti* im Sanktuarium als auch in der Vermittlung des inhaltlichen Konzepts zu keinem Zeitpunkt im Jahreszyklus thematisiert. Ebenso wenig wie weiß wird Dhūmāvatī in schwarz oder, tantrischen Angaben wie den *dhyānamantras* des *Mantramahodadhi* oder *Phetkāriṇītantra* folgend, in schmutziger Kleidung präsentiert. Die *mūrti* der Göttin trägt zumeist rote, teilweise gelbe Kleidung – letzteres vor allem im Frühling, denn gelb gilt als der Saison entsprechende Farbe.[45] Rot und gelb repräsentieren im Hinduismus vor allem den Ehestatus von Frauen und Göttinnen – als glückverheißende Farbe wird rot zudem auch von jungfräulichen Göttinnen wie Durgā getragen. Auch aufgrund dieser ikonographischen Präsentation der Göttin gaben 86 % aller befragten Frauen und 53 % aller befragten Männer an, dass Dhūmāvatī rote oder gelbe Kleidung bevorzuge. Diese Kleidungsfarben werden von der Masse der Tempelbesucher als der lokalen *mohallā devī* angemessen betrachtet.

Auch Verweise auf andere in den *dhyānamantras* der Göttin genannte ikonographische Merkmale fehlen in Dhūpcaṇḍī. Nichts deutet in der ikonographischen Präsentation hier auf das verwilderte Haar der Göttin, auf ihre lückenhaften Zähne, auf ihr verwittertes oder rauchfarbiges Gesicht oder auf ihren ausgemergelten Körper hin. Diese Merkmale wären in der öffentlichen Darstellung einer *mūrti* ohnehin schwer, nicht jedoch unmöglich umzusetzen. Die *mūrti* der Dhūmāvatī wird jedoch wie oben beschrieben und damit in einer für wohltätige *devīs* in Benares typischen Darstellung ausgestattet, gekleidet

---

[43] Für Details zur intensiven Schmückung der Göttin vgl. Kapitel 5. 1. und 5. 2.

[44] Schmuck, der den Ehestatus kennzeichnet. Zum Stirnornament der Göttin an Festtagen vgl. Kapitel 5. 2. 1.

[45] Zur Rolle der Farbe gelb in der ikonographischen Darstellung der Göttin speziell am wichtigsten Festtag der Frühlingssaison vgl. Kapitel 5. 2. 3.

und geschmückt. Ihr Gesicht ist zu festlichen Anlässen von einer Maske bedeckt (vgl. Abb. 18)[46], im Alltag bleibt es sichtbar (vgl. Abb. 19). Auch dann jedoch wird es *immer* mit Nasenreif und Stirnmal präsentiert – beides Kennzeichen für den Ehestatus einer Frau oder einer Göttin. Das Gesicht der *mūrti* ist ebenmäßig gestaltet und intakt; seine Gesichtsfarbe entspricht der der Steinfigur und ist damit ohnehin schwarzgrau. Das Haar der *mūrti* ist auch bei unbedecktem Gesicht nicht wahrnehmbar, denn die Steinfigur ist mit einer Krone versehen. Ihr Mund lächelt, ist aber geschlossen, so dass die Zähne verborgen bleiben. Der Körper der *mūrti* einschließlich Hände, Arme und Füße ist immer von Kleidung und teilweise von *mālās* vollständig bedeckt, so dass nur das Gesicht der Göttin sichtbar ist und selbst grobe Züge der Körperformen nie erkennenbar sind. Damit bleibt den Tempelbesuchern die detaillierte *Mūrti*-Gestaltung verborgen; ikonographisch nehmen sie die Göttin entsprechend der Präsentation ihrer *mūrti* durch die *pūjārīs* wahr. Dies entspricht jedoch, so soll erneut betont werden, dem weithin üblichen Vorgehen in Heiligtümern nicht nur in Benares, sondern im rezenten Hinduismus überhaupt. Nur den männlichen[47] *pūjārīs* sind die morgendlichen und abendlichen Rituale, die auch eine Waschung, eine Ölung und das Ankleiden der Figur beinhalten, im Tempel Dhūpcaṇḍī erlaubt. Der unverdeckte Blick auf die *mūrti* Dhūmāvatīs bleibt also allein den männlichen *pūjārīs* vorbehalten.

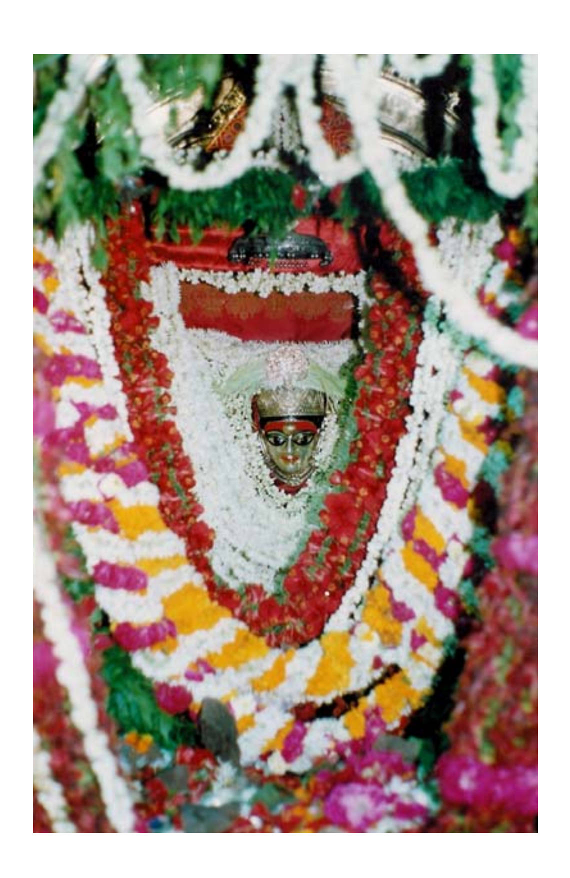


Abb. 18
Festliche Schmückung der Dhūmāvatī, *śṛṅgāra* am Varṣik Śṛṅgār, 13. 04. 2003.

[46] Für Details zu Form, Gestaltung und Bedeutung der Maske vgl. Kapitel 5. 2. 1.
[47] Zu den unterschiedlichen Rechten und Pflichten von Männern und Frauen der *Pūjārī*-Familie im Sanktuarium und an der *mūrti* vgl. Kapitel 6. 1. 1.



Abb. 19
Mūrti der Dhūmāvatī mit Alltagsdekoration, ohne Maske, im Tempel Dhūpcaṇḍī in Benares, 16. 02. 2003.

Deren übereinstimmende Beschreibungen der *mūrti* lassen auf eine sehr alte und lange im rituellen Gebrauch befindliche Figur schließen. Der Stein sei nicht gebrochen oder zerstört, aber sehr abgewaschen und dadurch abgeflacht. Details der Attribute seien deshalb nur schwer zu erkennen und teilweise nicht mehr zu identifizieren. Die Göttin sitzt, ein Bein im Schneidersitz angezogen, das andere locker auf dem Boden ruhend auf der Brust eines Körpers, dessen Gesicht sehr ausgewaschen und nicht zu erkennen sei. Die *pūjārīs* nehmen an, dass es sich bei dieser flach auf dem Rücken liegenden Figur um einen Rākṣasa oder um Śiva handelt. Diese Figur trägt nichts in den Händen. Die Göttin trägt in der linken Hand ein Gebilde, das schwer zu erkennen, aber eventuell ein Reiswerfel sei. Ihre rechte Hand hat sie erhoben und trägt darin eine Waffe, wahrscheinlich Schwert oder Axt, oder nach anderer Interpretation den als Besen fungierenden Gräserbund wie Śītalā. Die ursprüngliche Farbe des Steins sei nicht mehr nachzuvollziehen, denn durch permanenten Gebrauch – durch die Waschungen, die Ölsalbungen und den Rauch im Sanktuarium – wurde der Stein schwarz:

> „Die *mūrti* ist sehr verwittert und abgewaschen. Aber nicht zerstört. Es ist schwer zu erkennen, wie genau sie aussieht und was sie hält. Sie sitzt auf der Brust eines liegenden Körpers. Der liegt flach auf dem Rücken. Sein Gesicht kann man überhaupt nicht erkennen. Es kann ein Rākṣasa sein, oder es ist Śiva. Wer kann das sagen? Die Göttin hält in der linken Hand etwas, das kann ein Reiswerfel sein. Und in der rechten hält sie ein Schwert oder eine

> Axt. Sie hat keine Kleidung und keine Ornamente. Der Stein ist durch die ständigen Waschungen und durch den Rauch schwarz.“[48]
>
> „Die *mūrti* hat den Körper einer Greisin, aber ein Gesicht wie eine junge Frau. Die *devī* sitzt auf einem Rākṣasa.“[49]
>
> „Sie ist eine alte Frau und hält einen Reiswerfel. Der Reiswerfel sortiert aus, er filtert und reinigt.“[50]
>
> „Sie ist eine Greisin mit faltiger Haut und schwarzem Körper und schwarzem Gesicht. In einer Hand hält sie einen Reiswerfel, in der anderen einen Besen. In ihrem Reiswerfel sammelt sie mithilfe des Besens das Blut von Rākṣasas ein und bewahrt es auf in ihrem *Sāṛī*-Saum. Dort trocknet es aus, und so sterben die Rākṣasas.“[51]

In der Darstellung der *mūrti* trägt die Göttin keine Kleidung und keinen Schmuck, und sie wird von keinem Tier begleitet. Ihr Körper ist sehr mager. Deutlich sei ein Unterschied zwischen dem Körper der Statue und ihrem Kopf. Letzterer ist im Gegensatz zum Körper vollständig unversehrt, nicht abgeflacht oder ausgewaschen. Es wurde angedeutet, dass er wahrscheinlich repariert oder erneuert wurde, um der Öffentlichkeit das einzige ihr einsehbare Teil der *mūrti* als intakt und wohlgeformt präsentieren zu können.[52]

Diese Beschreibungen deuten also auf teilweise Bezüge der *mūrti* zu den in den Quellen dargestellten ikonographischen Merkmalen Dhūmāvatīs. Selbst diese Bezüge – vor allem der Reiswerfel und der abgemagerte Körper – können ob des verwitterten Zustandes der Statue jedoch nicht mit Sicherheit als Merkmale der Göttin identifiziert werden. Zudem zeigen auch andere Göttinnen, beispielsweise Camuṇḍā, ikonographische Merkmale wie die für die Statue hier beschriebene. Eine Identifizierung der *mūrti* als Dhūmāvatī ist also de facto nicht eindeutig zu belegen. Wesentlich für alle Geschehnisse im Tempel ist jedoch, dass diese Statue als Dhūmāvatī interpretiert und verehrt wird und nachweislich bereits seit mindestens eineinhalb Jahrhunderten interpretiert und verehrt wurde.[53]

Außer durch ihren Witwenstatus und durch ihr wichtigstes Attribut, den Reiswerfel, wird Dhūmāvatī ikonographisch vor allem auch durch die Krähe gekennzeichnet, die die Göttin den Quellen zufolge in ihrem Banner begleitet. Den *pūjārīs* im Tempel Dhūpcaṇḍī ist auch diese Beziehung der *devī* zur Krähe bekannt:

> „Die Krähe ist nicht das *vāhana* der Dhūmāvatī, denn sie ist kein Reittier. Sie sitzt stattdessen in der Flagge der Göttin. Es ist die Krähe, die diese Flagge durch das Schlagen ihrer Flügel zum Flattern bringt!“[54]
>
> „Die *devī* ist trickreich, verblendend und treulos (*chaliyā*)[55]. Also mag sie auch einen solchen Vogel.“[56]

---

[48] Kailasnāth Gosvāmī am 03. 03. 2003.
[49] Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[50] Lāljī Gosvāmī am 10. 02. 2003.
[51] Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[52] Wann diese eventuelle Erneuerung stattfand, konnte nicht eruiert werden.
[53] Zu Belegen über das Bestehen des Tempels Dhūpcaṇḍī und zur Verehrung der Göttin hier vgl. Kapitel 3. 2. und Kapitel 3. 3. 1.
[54] Lāljī Gosvāmī am 10. 03. 2003.
[55] *Chaliyā* hat nicht nur negative Bedeutung. Im positiven Sinne von „trickreich, verblendend“ wird beispielsweise auch Kṛṣṇa so bezeichnet.

> „Im Tantra generell hat die Krähe eine große Bedeutung. Sie ist sehr nützlich.“[57]
> „Dhūmāvatī ist nicht immer anwesend in ihrem Sanktuarium. Manchmal fliegt sie mit der Krähe in den Lüften. Wenn die Verehrer sie herbeirufen, kommt sie dann. … Dhūmāvatī beschützt Kāśī durch ihr Fliegen. Viśvanāth hat Dhūmāvatī die Verantwortung über den Schutz Kāśīs übertragen. Es gibt keine festen Zeiten für ihr Umherfliegen. Aber sie sitzt hier zum Schutz Kāśīs.“[58]

Der Masse der Tempelbesucher gilt jedoch eindeutig der Löwe als *vāhana* der Dhūmāvatī. Er wurde von 68 % aller befragten Frauen und von 42 % aller befragten Männer als solches angegeben. Nur 4 % aller Frauen und 14 % aller Männer nannten die Krähe als Begleittier der Göttin. 28 % aller Frauen und 44 % aller Männer konnten keine Aussage treffen. Die sehr hohe Anzahl der Verehrer hier, die den Löwen als Begleittier Dhūmāvatīs ansehen, lässt sich vor allem mit zwei Gegebenheiten begründen. Zum einen ist der Löwe das Tragetier vieler Manifestationen der Pārvatī, vorzugsweise auch der Durgā. Es wird in dieser Studie wiederholt belegt, dass Dhūmāvatī der Mehrheit der Tempelbesucher als Erscheinungsform dieser beiden Göttinnen gilt. Ganz selbstverständlich wird ihr dann auch das entsprechende *vāhana* zugeordnet. Zum anderen befinden sich in überaus prominenter Lage im Tempel zwei freistehende Figuren von geflügelten Löwen, die auch durch ihre räumliche Position in direktem Bezug zur Göttin hier gesetzt werden. Eine Figur befindet sich unmittelbar vor dem Sanktuarium der Dhūmāvatī und eine weitere vor dem Tempeleingang.[59] Beide Statuen sind zudem akzentuiert durch ihre künstlerische beziehungsweise farbliche Gestaltung (vgl. Abb. 9). Die Auffassung der Masse der Tempelbesucher zum Begleittier Dhūmāvatīs ist also offensichtlich auch von der öffentlichen Visualisierung der Göttin hier beeinflusst. Der Löwe erscheint dabei als ihr Begleittier. Die *pūjārīs* begründen dies wieder mit der von ihnen angenommenen grundlegenden Einheit aller Göttinnen, in deren Rahmen Dhūmāvatī als *mohallā devī* Dhūpcaṇḍīs als Erscheinung der Pārvatī, Durgā oder Mahādevī angesehen wird. Demnach teilen diese Göttinnen auch gemeinsame Attribute – so den Löwen als Begleittier.

Die Krähe als in *allen* Quellen einheitlich überliefertes Begleittier der Dhūmāvatī erschien bis in die jüngste Vergangenheit nicht im Tempel. Während der ersten Phase meiner Felduntersuchungen im Tempel existierte dort keine Abbildung einer Krähe, weder im Sanktuarium bei der Göttin selbst noch im Tempelgelände an anderer Stelle. Während einiger Reparaturen an den Außenmauern des Tempels vor der herbstlichen Navarātri 2004 wurde dann erstmalig ein kleines aus Beton und Mörtel geformtes Relief einer Krähe über dem Tempeleingang angebracht. Es erhielt – im Gegensatz zum geflügelten Löwen vor dem Sanktuarium der Göttin – keinen gesonderten oder mehrfarbigen Anstrich und ist deshalb und wegen seiner Größe eher unscheinbar. Nach Aussagen der *pūjārīs*, die auch für alle

[56] Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[57] Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[58] Pannalāl Gosvāmī am 10. 05. 2003. Er verbindet hier zwei mythologische Themen: Der mit der Göttin verbundene Vogel begleitet sie auch in ihren Flügen über Benares, die sie als eine der Schutzgottheiten der Stadt regelmäßig unternimmt. Nur dieser *pūjārī* gliedert Dhūmāvatī nur in diesem Zusammenhang in den Kreis der (häufig weiblichen) Schutzgottheiten ein, die die Stadt in konzentrischen Ringen umgeben. Andere Verweise auf eine solche Funktion der Göttin hier erschienen während der gesamten Feldstudien nicht.
[59] Zu genauen Lage im Tempel vgl. Kapitel 3. 3. 4.

Reparaturen und Neuerungen im Tempel verantwortlich zeichnen, sollte durch die Aufnahme der Krähe im Tempel ähnlich wie durch die Verteilung des Heftes *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* im Sommer 2003 unter Tempelbesuchern[60] das umfassende Konzept der Göttin, ihre tantrische Repräsentation einschließend, geehrt werden. Weder ihren Angaben noch meinen Beobachtungen zufolge existierte ein besonderer Grund, weshalb die Krähe zu ebendiesem Zeitpunkt erschien. Seit November 2004 überweht zudem eine weiße Flagge mit der schwarzen Zeichnung einer Krähe den Tempel. Diese spitzwinklige Flagge wurde an einem etwa sieben Meter hohen Bambusstamm schräg vor dem Sanktuarium befestigt. Sie befindet sich unmittelbar neben zwei anderen, etwa zeitgleich errichteten, einfarbig roten Flaggen an Bambusstämmen in etwa derselben Höhe. Solche Flaggen oder Banner kennzeichnen typischerweise viele Göttinnentempel, auch in Benares. Alle drei Flaggen überwehen den Tempel weithin sichtbar. Die weiße Flagge mit der Krähendarstellung wurde dem Tempel von einem Gläubigen mit persönlichen tantrischen Anbindungen gestiftet.[61] Sie wurde von den *pūjārīs* akzeptiert und öffentlich im Tempel angebracht.

Die *pūjārīs* gestatten also teilweise die Einbeziehung auch ikonographischer Merkmale Dhūmāvatīs aus ihrem tantrischen Hintergrund in die öffentliche Visualisierung und Präsentation im Tempel. Anders als der Witwenstatus der Göttin, der aus oben diskutierten Motiven im Tempel vollständig ignoriert wird, wird die Darstellung der Krähe als Begleittier offenbar gebilligt. Zwar gilt die Krähe im Hinduismus nicht als glückverheißendes Tier und ihre Rolle im tantrischen Ritual ist auch der nicht an Tantra interessierten Öffentlichkeit bekannt, dennoch trifft die Begleitung der Göttin durch die Krähe keine so unmittelbare Aussage zum Wesen der *devī* wie ihr Witwenstatus. Anders als letzterer verweist die Krähe weder direkt noch vorbehaltlos auf ihr unheilvolles Potenzial. Zudem sind den Tempelbesuchern auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinende, weder majestätische noch glückverheißende Begleittiere von Göttinnen mit lokalen, nichtsanskritisiertem Hintergrund bekannt – wichtigstes Beispiel für Benares ist Śītalā, die von einem Esel begleitet wird. Wahrscheinlich führte das Zusammenspiel dieser Gründe dazu, dass die Krähe trotz ihres Verweises auf den tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs im Umfeld der hiesigen *mohallā devī* letztlich akzeptiert wird. De facto spielt sie ohnehin eine überaus untergeordnete Rolle im Vergleich zum von der überwiegenden Masse der Tempelbesucher als *vāhana* der Dhūmāvatī angesehenen Begleittier, zum Löwen.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass in der ikonographischen Präsentation der Göttin im Tempel Dhūpcaṇḍī Merkmale Dhūmāvatīs aus ihrer tantrischen Visualisierung nur eine marginale Rolle spielen. Die Mehrzahl der in den Quellen eindeutig überlieferten ikonographischen Kennzeichen erscheinen hier nicht – nichts verweist auf den Witwenstatus der Göttin oder auf ihr verwildertes Haar, ihren hageren Körper und ihr verwittertes Gesicht und nie wird weiße oder zerschlissene Kleidung angelegt. Auch der einzige in der öffentlichen Darstellung Dhūmāvatīs erkennbare Bezug auf ihre tantrische Visualisierung und

[60] Für Details vgl. Kapitel 6. 2. 2.

[61] Von Lallan Prasād Śarmā. Zu ihm und Details seiner Verbindungen zu Tempel und Göttin vgl. Kapitel 6. 2. 2.

Ikonographie – die Abbildung von Krähen im Tempelgelände – ist nicht von wesentlicher Bedeutung. Erwartungsgemäß wird Dhūmāvatī gemäß ihrem Status und ihren Funktionen hier präsentiert, und dementsprechend erfahren Merkmale und Kennzeichen einer wohltätigen, schützenden *mohallā devī* Betonung – einer Göttin, die als Manifestation der Pārvatī, der Durgā oder der Mahādevī gilt und zudem von einem beträchtlichen Teil aller Tempelbesucher als *saumya* und verheiratet angesehen wird. Die Göttin trägt fast ausschließlich rote oder gelbe Kleidung und die Schmuckornamente einer verheirateten *devī*. Als ihr *vāhana* wird der Löwe präsentiert und von den Tempelbesuchern so verstanden.

4. 2. 2. Vermittlungen der charakterlichen Repräsentation

Charakterliche Merkmale und Eigenschaften Dhūmāvatīs wie in den Quellen dargestellt, aus ihrem tantrischen Hintergrund also, spielen im Tempel Dhūpcaṇḍī eine sehr untergeordnete Rolle. Im Vergleich zu ikonographischen Merkmalen der Göttin aus den Quellen erscheinen Verweise darauf noch seltener. Für die Masse der Tempelbesucher sind die tantrische Darstellung Dhūmāvatīs ebenso wie Elemente daraus – also einzelne Charakterzüge oder Eigenschaften der Göttin – irrelevant. Nur wenige Gläubige haben Kenntnisse zum tantrischen Hintergrund der Göttin und zu Details ihres darin präsentierten Charakters. Im Tempelalltag, auch und besonders im Ritual, fehlen Anzeichen dafür fast vollständig.

Die *pūjārīs* des Tempels verstehen sich und werden von der Masse der Tempelbesucher in ihrer Position als Verantwortliche für Tempel und Göttin verstanden als Vermittler auch zur Rezeption Dhūmāvatīs:

> „Wir *pūjārīs* geben der Öffentlichkeit Informationen über diese *devī*!“[62]
> „Wenn Du mit den *pūjārīs* zusammensitzt, wirst Du Wissen finden.“[63]

Ebenso wie die ikonographische Präsentation und Visualisierung der Göttin, welche natürlich wichtige Bestandteile der Vermittlung der Göttinnenrepräsentation in seiner Gesamtheit sind, prägt die inhaltliche Vermittlung zum Charakter der Göttin Wissen, Vorstellungen und Auffassungen der Tempelbesucher dazu erheblich.

Die bereits in der ikonographischen Präsentation Dhūmāvatīs betonten Aspekte der Göttin erscheinen natürlich auch in ihrer charakterlichen Präsentation durch die *pūjārīs*. Im Wesentlichen wird die Göttin als wohltätige, milde und schützende *mohallā devī* dargestellt, die als Manifestation der Durgā oder Pārvatī gilt und daneben keine ausgeprägte individuelle Anlage besitzt:

> „Bei ihrem Namen ist sie berühmt. Dhūpcaṇḍīmāṁ, Dhūmāvatīdevī. Sie hat nichts Besonderes. Was jede *devī* hat, hat sie auch. Sie ist nicht berühmt für irgendeine besondere Sache (*bāt*). Sondern für ihren Namen.“[64]

Die ohnehin wenig spezifische Repräsentation der Göttin beinhaltet demnach auch keine Merkmale aus ihrem tantrischen Hintergrund. Die hier ansässige *mohallā devī* wird von der Masse der Tempelbesucher als Māṁ, wohltätige Mutter, verstanden, die wie viele andere Göttinnen für die Belange ihrer Verehrer sorgt und in vereinheitlichter Weise verehrt wird[65]:

> „Du kannst sie Mahāvidyā nennen, Durgā, Kālī, Navadurgās – sie ist alle diese. Also verehren sie alle Leute beispielsweise auch zu Navarātri. Es gibt keine besondere Rite oder Methode (*vidhān*) für sie. Hier verehrst Du sie, wie es in Deinem Sinn steht. Es ist egal, ob Du

---

[62] Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[63] Rākumār Gosvāmī am 05. 05. 2003.
[64] Kailasnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005. Gemeint ist hier: Dhūmāvatī unterschiedet sich von anderen *devīs* (nur) durch ihren Namen. Dieser bindet sie jedoch an den *mohallā* und kennzeichnet sie als Göttin dieses Stadtviertels.
[65] Zu Ansichten der Tempelbesucher, wie die Verehrung Dhūmāvatīs im Detail erfolgen soll, vgl. Kapitel 6. 2. 1.

> sie Kālī oder Durgā oder Śitalā nennst. Oder Dhūmāvatī. Die Tempelbesucher wissen nur, dass es Māṁ ist. Sie gehen nicht in die Details. Als Dhūmāvatī wird sie nur von Tantrikern gesehen. Das sind nur 1 %."[66]
> „Sie kümmert sich nur um deine Interessen, sie erwartet nie etwas. … Auf welche Art du sie betrachtest, das entscheidest du selbst. Mit welchem Gefühl (*bhāva*) du sie siehst, so wird sie dir erscheinen."[67]

Auch die Zugehörigkeit Dhūmāvatīs zur Gruppe der Daśamahāvidyās spielt im Tempel Dhūpcaṇḍī nur eine marginale Rolle. Sie ist zwar allen *pūjārīs* bekannt, wird aber nur sehr selten im Ritual, in der ikonographischen Darstellung oder in den Vermittlungen zur charakterlichen Repräsentation der Göttin thematisiert. Damit steht wieder in Zusammenhang, dass sie fast allen Tempelbesuchern völlig unbekannt ist. Von 125 befragten Frauen hatten 84 % noch nie von den Daśamahāvidyās gehört, von 121 befragten Männern 76 %. 5 % aller Frauen und 6 % aller Männer hatten vage von der Gruppe gehört, ohne dass sie eine Verbindung zu Dhūmāvatī herstellen konnten. 8 % aller Frauen und 14 % aller Männer wussten, dass Dhūmāvatī zu den Daśamahāvidyās gehört, ohne dass sie nähere Informationen zur Gruppe angeben konnten. Lediglich zwei Frauen und fünf Männer wussten von der Zugehörigkeit Dhūmāvatīs zur Gruppe und konnten alle ihre Mitglieder namentlich benennen.

Beispielsweise unterhält der Tempel keine Verbindungen zu Heiligtümern anderer individueller Mahāvidyās in Benares.[68] Sowohl die *pūjārīs* als auch die Tempelbesucher kennen diese Heiligtümer nicht und haben sie nie besucht. Ausnahmen dabei sind der weithin bekannte Tempel Lakṣmīkuṇḍa und einige Kālī-Heiligtümer in der Stadt, die generell als Heiligtümer für wichtige Göttinnen des Hinduismus in Benares, besonders an ausgewählten Festtagen, große Bedeutung haben, und viel besucht sind, ohne dass die dort ansässigen Göttinnen als individuelle Mahāvidyā verstanden oder verehrt werden.

Den *pūjārīs*, so wurde in dieser Arbeit bereits diskutiert und wird folgend weiter belegt werden[69], ist der tantrische Hintergrund Dhūmāvatīs bekannt. Anders als die Masse der Tempelbesucher erkennen sie unter anderem das tantrische Ritual der Göttin als gleichberechtigt zum purāṇisch geprägten offiziellen Ritual im Tempel an und erlauben tantrische Verehrung hier durch Gläubige, die dies wünschen.[70] Die *pūjārīs* verstehen Dhūmāvatī außer als wohltätige *mohalla devī* auch als einem tantrischen Hintergrund entstammend und entsprechende Eigenschaften besitzend:

> „Sie ist sehr *ugra*, aber nicht immer. Sie ist gefährlich für schlechte Leute, die sie falsch oder schlecht behandeln."[71]
> „Sie ist nicht *ugra* zu allen. Es hängt von der Person ab. Zum Beispiel ist sie es zu sündhaften Menschen – nicht zu anderen."[72]

---

[66] Kailasnāth Gosvāmī am 10. 02. 2003.
[67] Kailasnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.
[68] Vgl. auch Kapitel 3. 4.
[69] Vgl. vor allem Kapitel 5. 2. 7., Kapitel 5. 4. und Kapitel 6. 2. 1.
[70] Vgl. Kapitel 5. 2. 7.
[71] Lakṣmaṇ Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[72] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.

„Sie ist so schön, dass man es sich nicht vorstellen kann, und auch so gefahrvoll, und Blut tropft aus ihrem Mund. Sogar Brahma und Viṣṇu stehen vor ihrer Tür und bitten um Dinge, die sie zu ihrem Gefallen tun können, und Śiva hat sie sogar verschlungen! Dhūmāvatī nimmt den Geschmack eines jeden auf dem Verbrennungsplatz – sei er sauer oder süß. So erkennt sie die guten und die schlechten Taten dieser Person.“[73]

Hierbei wird erkennbar, dass auch den *pūjārīs* im Tempel Dhūpcaṇḍī zufolge eine gefahrvolle und tantrisch geprägte Repräsentation Dhūmāvatīs *neben* und *parallel zu* der nichttantrischen Interpretation der Göttin hier besteht. Sie wird keineswegs als ausschließlich statthaftes oder relevantes Konzept verstanden. Dieses Nebeneinander von tantrischen und nichttantrischen Aspekten, Eigenschaften und Merkmalen Dhūmāvatīs prägt die Repräsentation in ihrem Tempel in Benares generell.[74] Es zeigt sich auch in der Vermittlung der charakterlichen Repräsentation der Göttin. Dabei erscheinen neben der Präsentation einer wohltätigen und milden *mohallā devī* einige wenige Verweise auf ihren tantrischen Hintergrund.

Dies zeigt sich treffend auch in einem bereits zuvor angegebenen Zeitungsartikel zum *mohallā* Dhūpcaṇḍī[75], dessen die Göttin und den Tempel betreffenden Informationen von den *pūjārīs* bereitgestellt wurden. Auch hier wird auf die Einheit Dhūmāvatīs mit einer hier so bezeichneten „purāṇischen“[76] Göttin verwiesen, ohne den tantrischen Ursprung der Göttin zu verschweigen. Der Autor, Śāstrī (2003b, 6), setzt Dhūmāvatī namentlich mit Pārvatī gleich und verweist unmittelbar darauf auf ihren genauen tantrischen Hintergrund:

„Dhūmāvatī ist die siebente Mahāvidyā der zehn Mahāvidyās. Aus ihrer Verehrung resultiert die Zerstörung von Problemen und die Entlastung von Krankheiten.“

Auch in den überaus seltenen schriftlichen Hinweisen auf die Göttin in ihrem Tempel Dhūpcaṇḍī in der Lokalpresse[77] also werden ihre „purāṇische“ und tantrische Repräsentation Seite an Seite propagiert, ohne dass einer der beiden Entwürfe hervorgehoben wird.

Besonders deutlich wird die Bezugnahme auf die tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs jedoch in der ersten Publikation im Tempelumfeld. Das Heft *Māṁ Dhūmāvatī Tantram*, das im Sommer 2003 von einem Tempelbesucher[78] zusammengestellt und veröffentlich und anschließend im Tempel kostenlos verteilt wurde, hat ausschließlich den tantrischen Hintergrund der Göttin zum Inhalt[79]. Dieser im Vergleich zu anderen Anhaltspunkten im Tempel außergewöhnlich öffentliche und sehr deutliche Verweis auf den tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs ist vor allem auf zwei Gründe zurückzuführen. Zum einen stand für eine Veröffentlichung zur Göttin fast ausschließlich Schriftmaterial aus tantrischen Quellen zur Verfügung. Nur dort wurde eine Repräsentation der Göttin überhaupt schriftlich

[73] Pannalāl Gosvāmī am 03. 03. 2003.
[74] Für weitere aussagekräftige Belege dazu vgl. unter anderem Kapitel 5. 2. 7., Kapitel 5. 4. und Kapitel 6. 2. 2.
[75] Vgl. Śāstrī (2003b).
[76] Vgl. Śāstrī (2003b, 6).
[77] Trotz intensiver Recherche ist mit nur eben dieser Artikel bekannt, der mehr als nur den Namen der Göttin erwähnt und zumindest kurz auf Dhūmāvatī eingeht.
[78] Zur Person dieses besonderen Verehrers und zum Entstehungshintergrund des Heftes vgl. Kapitel 6. 2. 2.
[79] Zum genauen Inhalt vgl. ebd.

entfaltet. Außerhalb von tantrischen Quellen spielt Dhūmāvatī bis in die Gegenwart hinein eine ausgesprochen marginale Rolle.[80] Die Göttin wurde in einem tantrischen Kontext entwickelt und verließ diesen innerhalb der Schriftquellen – trotz der einsetzenden Transformationsprozesse in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* im späten 19. Jh. – bislang nicht. Jede mögliche Veröffentlichung zu Dhūmāvatī auch in der Moderne, sofern sie die schriftlich überlieferte Tradition zum Inhalt haben soll, muss also per se auf das tantrische Konzept (und Ritual) der Göttin zurückgreifen. Auch im Tempel Dhūpcaṇḍī konnte von diesen Vorgaben natürlich nicht abgewichen werden – gänzlich unabhängig von den sonst in der Präsentation der Göttin hier wesentlichen Aspekten. Zum anderen wurde die Veröffentlichung von den *pūjārīs* weder initiiert noch zusammengestellt. Sowohl die Idee für die Publikation als auch alle inhaltlichen Aspekte sind einem Verehrer der Göttin zuzuschreiben. Die *pūjārīs* tolerierten jedoch die Verteilung des Hefts im Tempel. Ähnlich wie im Ritual, in dem sie Gläubigen auf deren Wunsch hin tantrische Verehrung hier gestatten, nicht jedoch selbst veranlassen oder ausführen, akzeptieren die *pūjārīs* Hinweise auf den tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs also auch in der Vermittlung der charakterlichen Repräsentation, ohne diese jedoch selbst aktiv herbeizuführen.

In der aktiven Vermittlung durch die *pūjārīs* erscheint lediglich ein unmittelbarer Bezug auf das tantrische Wesen der Göttin hier. Dieser verweist zudem nicht auf individuelle Eigenschaften Dhūmāvatīs aus den Quellen, sondern auf eine allgemeine tantrische Vorstellung. Die Göttin wird von den *pūjārīs* als in der Luft fliegend beschrieben. Um ihr Sanktuarium zu verlassen und sich frei und nach Belieben vor allem zum Verbrennungsplatz begeben zu können, fliege sie durch die Lüfte. Bereits während der Phasen des Fliegens wandelte sich ihr Charakter – sie erschiene dann *ugra*:

> „Sie selbst ist luftgestaltig (*havarūpī*).“[81]
> „Hier ist sie manifest als milde Form (*saumyarūpā*). Aber wenn sie im Himmel fliegt, ist sie sehr *ugra*. Dhūmāvatī ist eine Form wie Luft, und als Rauch bewegt sie sich frei wie Luft. Sie hat beide Formen. Wann sie welche Form annimmt, dafür gibt es keine Regeln.“[82]
> „Jede Nacht nach ein Uhr verlässt sie ihr Sanktuarium und fliegt direkt zum Verbrennungsplatz. Sie badet in der Gaṅgā, sie tanzt, sie streift umher und überblickt die ganze Stadt, bevor sie um drei Uhr wieder zurückkehrt. Sie trifft Śiva auf dem Verbrennungsplatz, sie ist Śmaśānī. Alle möglichen Gottheiten treffen sich dort, und sie auch.“[83]
> „Die alten Leute sagen, dass sie nach der Nacht-*Āratī*, zwischen ein und zwei Uhr, das Sanktuarium verlässt. Dann bleibt hier nur ihre leere Puppe (*khokhlā*) zurück. Ich habe es selbst gesehen – sie trägt Fußkettchen mit Glöckchen, einen Dreizack, und sie ging zum *kuṇḍa*. Mit schwarzem geöffnetem Haar und in einem weißen Tuch gekleidet.“[84]
> „Am *Śṛṅgār*-Tag Dhūmāvatīs ist sie hier während der Nacht – aber früh am nächsten Morgen, gegen vier Uhr, findest Du sie in Vindhyācal, für den ganzen Tag. Sie fliegt dorthin.“[85]

[80] Ausführlich zu den Quellen zur Göttin vgl. Kapitel 2. 2.
[81] Kailasnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.
[82] Lāljī Gosvāmī am 10. 02. 2003.
[83] Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[84] Rākumār Gosvāmī am 05. 05. 2003.
[85] Lakṣmaṇ Gosvāmī am 08. 05. 2003.

Ein Bezug zum Fliegen wird in keiner Quelle zur Göttin hergestellt. Sich fliegend durch die Lüfte bewegen zu können, spielt jedoch eine teilweise große Rolle in anderen tantrischen Ausführungen. Diese Fähigkeit wird sowohl besonderen Menschen zugesprochen, die sie durch tantrische Praktiken erlangt haben sollen, als auch göttlich-dämonischen Wesensgruppen, beispielsweise den teilweise mit Dhūmāvatī verbundenen Phetkārīs[86] und anderen. Dass von den *pūjārīs* eine Flugfähigkeit auf die Göttin übertragen wird, ist also nicht grundsätzlich verwunderlich. Sie ist der einzige deutliche Bezug auf einen tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs, der in der Vermittlung der charakterlichen Repräsentation der Göttin durch die *pūjārīs* im Tempel erscheint.

Zusammenfassend sind erwartungsgemäß deutliche Übereinstimmungen für die Vermittlung der inhaltlichen Repräsentation im Tempel Dhūpcaṇḍī und für die ikonographische Präsentation der Göttin hier festzustellen. Beide betonen die wohltätigen, milden und schützenden Aspekte und Eigenschaften Dhūmāvatīs, die ihr als *mohallā devī* zwingend innewohnend geglaubt werden. Auch in der Vermittlung der charakterlichen Repräsentation der Göttin durch die *pūjārīs* erscheinen Bezüge auf ihren tantrischen Hintergrund sehr selten. Wesentlich ist, dass diese seltenen tantrischen Bezüge dann *parallel* zur nichttantrischen, purāṇisch bzw. smārta geprägten Rezeption Dhūmāvatīs als wohltätige und für die diesseitigen Belange ihrer Verehrer sorgende *mohallā devī* bestehen.

[86] Diese Verbindung wird hergestellt im *hṛdaya* des *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda.*

5. Rituelle und verehrende Praxis im Tempel

5. 1. Der Alltag

Im rituellen Tagesablauf werden von Seiten des Tempels, also von Seiten der *pūjārīs*, zwei ausführliche Ritualhandlungen vollzogen. Beide werden im Tempel als *āratīs* bezeichnet. Diese Benennung für *pūjās* verschiedener Art, sofern sie nur auch das typische Schwenken von mit Öl oder *ghī* gefüllten Lampen einschließen, ist im kontemporären Hinduismus im Allgemeinen und auch in der rituellen Praxis der Tempel in Benares im Besonderen verbreitet. Gebräuchlich ist auch die exakte Bezeichnung beider *āratīs* im Tempel der Dhūmāvatī, die zu festgelegten Tageszeiten begangen werden. Täglich am frühen Morgen, zwischen 6 und 7 Uhr, findet die *maṅgalāratī* statt, und am Abend, zwischen 23 Uhr und Mitternacht, die *śayanāratī*. Beide werden vom jeweils diensttuenden *pūjārī* ausgeführt. Sie bestehen aus fast identischen Bestandteilen, und, so wird unten näher ausgeführt, auch diese sind typisch für das grundlegende tägliche Ritual vieler Gottheiten in den Tempeln der Stadt. Grundsätzlich soll die morgendliche *maṅgalāratī* nach Aussagen der *pūjārīs* und Tempelbesucher gleichermaßen die Göttin nach der Nachtruhe auf den anbrechenden Tag vorbereiten; die abendlich-nächtliche *śayanāratī* soll sie dementsprechend nach dem Tagesgeschäft zur Nachtruhe führen und den rituellen Tagesablauf formal beenden. Der Fokus in beiden Ritualen liegt eindeutig bei Dhūmāvatī; sie erhält die weitaus ausführlichste Aufmerksamkeit. Aber auch alle anderen Gottheiten im Tempelgelände werden in die Verehrung einbezogen.

Differenzen zwischen der morgendlichen und der abendlich-nächtlichen *āratī* bestehen im Alltag nicht; weder die rituellen Schritte noch die verwendeten Gaben unterscheiden sich. Die an Tagen mit festlichem *śṛṅgār* üblichen Abweichungen in der *maṅgalāratī*, in der Dhūmāvatī zusätzlich besonderer Schmuck (*ṭīkā* und Nasenring) angelegt wird, kommen im Alltag nicht zum Tragen. In der täglichen Routine wird einzig die Menge der morgens gegebenen *mālās* im Vergleich zum Abend etwas erhöht. Die einzelnen Stufen beider *āratīs* beginnen im für die Öffentlichkeit geschlossenen Sanktuarium vor Dhūmāvatī und beinhalten in ebendieser Reihenfolge immer obligatorisch nach dem Entfernen des Blumenschmucks und der Kleidung ein Bad der *mūrti*, das Auftragen von Öl und Parfüm(-öl), folgendes Ankleiden und Schmücken der *mūrti* mit *mālās*. Danach wird das Sanktuarium geöffnet und *naivedya* vor die Göttin gegeben. Die folgenden beiden Materialen, *daśaṅg*[1] (oder alternativ *agarbattī*) und Licht, werden allen Gottheiten des Tempelgeländes im eigentlichen Sinn als *āratī* präsentiert. Die Gabe von Kampfer schließt das Ritual immer ab.

Die im Folgenden skizzierte *śayanāratī*[2] soll es ermöglichen, einen typischen Handlungsablauf der alltäglichen *āratī* im Tempel mithilfe einer plastischen Beschreibung nachvollziehen zu können. Die in diesem Falle um 23 Uhr 45 begonnene *āratī* dauerte etwa

---

[1] Eine spezielle Duftmischung, die zehn Inhaltsstoffe haben soll. Zur genauen Zusammensetzung im Tempel vgl. folgend im selben Kapitel.

[2] Ausführender *pūjārī* der von mir am 17. 02. 2003 beobachteten nächtlichen *āratī* war Kailāsnāth Gosvāmī. Er beschrieb und kommentierte auch die mir nicht zugänglichen Ritualhandlungen im geschlossenen Sanktuarium.

eine Stunde. Bei geschlossenen Sanktuariumstüren erfolgen etwa 15 Minuten lang eröffnende rituelle Handlungen an der *mūrti*. Alle am Tage gegebenen Blumen müssen zuerst entfernt werden, bevor die Statue für das folgende Bad entkleidet wird. Im alltäglichen Ritual wird dafür Wasser verwendet; an Festtagen kann die Statue auch mit Milch, Joghurt oder Honig gebadet werden. Es ist generell üblich, nur Wasser aus der Pumpe im Tempel zu nutzen.[3] Die Statue wird anschließend vollständig mit Öl (zumeist Sesamöl) eingerieben, bevor zusätzlich Parfüm (zumeist in der Form von Jasminöl) aufgetragen wird. Abschließend, bevor die *mūrti* neu eingekleidet und mit *mālās*[4] verziert wird, werden Stirn, Oberarme und Kehle mit rotem Farbpulver (*rolī*) bestrichen. Danach werden die Sanktuariumstüren geöffnet, so dass alle nachfolgenden Handlungen auch von den bereits wartenden anwesenden Gläubigen verfolgt werden können.

Der Göttin wird nun *naivedya* gereicht.[5] Wenn diese Speisegabe, wie zumeist, von Seiten des Tempels bereitgestellt wird, erfolgt sie in Form einer kleinen Menge von *ilāycīdānā*[6]. Veränderungen dabei treten nur auf, wenn Gläubige andere Materialien bringen, die dann vom *pūjārī* in die Gabenliste integriert werden. Dieses Vorgehen folgt der in den Tempeln der Stadt üblichen Weise. In den nächsten 10 bis 15 Minuten werden vom *pūjārī* Vorbereitungen für die später zu entzündenden Lämpchen getroffen. *Ghī* wird dazu erhitzt, und die notwendige Anzahl an Dochten aus Baumwolle gedreht. Diese vorbereitende Prozedur für die in *pūjās* verschiedener Art allgegenwärtigen Lämpchen ist in Tempeln und Haushalten häufig zu beobachten; es ist in den Tempeln von Benares sowohl üblich, dass *pūjārīs* selbst diese Arbeiten übernehmen, als auch, sie an anwesende Gläubige zu delegieren. Unmittelbar nach Beendung der Vorbereitungen, bereits nach Mitternacht, werden allen Gottheiten des Tempels und seiner näheren Umgebung zwei verschiedene Materialien als *āratī* dargebracht. Jeweils im Sanktuarium der Dhūmāvatī beginnend, dort nach Dhūmāvatī auch immer das Relief der Lakṣmī kurz einbeziehend, geht der *pūjārī* alle Gottheiten in zwei Runden mit identischer Reihenfolge ab. Beide Runden sind begleitet vom Läuten der *ghaṇṭā* in seiner linken Hand, während die rechte vor jeder *mūrti* mehrere kreisende Bewegungen des jeweiligen Behältnisses ausführt. Der erste Gang erfolgt mit dem Gefäß *dhūpdānī*[7], der zweite mit der entzündeten *Ghī*-Lampe.

Zu Beginn der ersten Runde wird vor der Göttin im Gefäß *dhūpdānī* Rauch (und Duft) entwickelndes Material entzündet. Die genaue Zusammensetzung des zu verbrennenden Materials kann variieren, die Raucherzeugung jedoch wird als wesentlich erachtet. Beliebte Substanz dafür ist *daśaṅg*, hier als Mischung aus Sandelholz, Nelke, *guggul*[8] und anderer in

---

[3] Nachfragen ergaben jedoch keine Hinweise auf rituelle oder mythologische Hintergründe dieser Einschränkung. Das Wasser der Pumpe spielt nach Aussagen der *pūjārīs* und Tempelbesucher außer in diesem Zusammenhang keine außergewöhnliche Rolle.

[4] Besonders roter Hibiskus wird gern verwendet. Kailāsnāth Gosvāmī am 17. 02. 2003 dazu schlicht: „Das ist der Favorit aller *devīs*."

[5] Zu *naivedya* als rituelle Speisegabe in Südindien vgl. auch Eichinger Ferro-Luzzi (1977, 507-514).

[6] Eine spezielle Süßigkeit, die Gottheiten in den Tempeln von Benares häufig dargereicht wird: Kardamom mit Zucker ummantelt.

[7] Messinggefäß im Besitz des Tempels für rituelle Zwecke – eine mit einem Griff versehene Schale, in der verschiedene Materialien entzündet werden.

[8] *Commiphora wightii*, ein Baumharz, das als Duftstoff verbrannt wird.

Splitter zerkleinerte oder pulverisierter duftender Holzarten, die beim Verbrennen viel Rauch und etwas Duft entwickelt. Häufiger als *daśaṅg* wird, vorrangig aus Kostengründen, pures, ungemischtes *guggul* oder zerkleinertes Zedernholz verwendet. *Agarbattī*, die letztlich denselben erwünschten Effekt in kleinerer Dimension zeigen, werden ebenfalls als Alternative akzeptiert. Nachdem die Runde vor allen Gottheiten[9] eröffnend zuerst Dhūmāvatī Rauch und Duft gereicht wurde, folgen dann im außerhalb des Tempels gelegenen separaten Tempel des Śiva das dortige *liṅga*, alle *mūrtis* des Sanktuariums und die vorgelagerte Nandī-Statue, das als Kopf einer Kālī interpretierte Steinfragment vor dem Tempeleingang, die auf einem Pfeiler stehende Löwenstatue vor und rechtes und linkes Löwenrelief neben den Stufen zum Tempeleingang, der dem Sanktuarium unmittelbar vorgelagerte geflügelte Löwe und der separate innere Tempel. Es folgen im an das Sanktuarium angrenzenden hinteren Raum in dieser Reihenfolge *liṅga*, Gaṇeśa und alle weiteren *mūrtis*, das *Liṅga*-Fragment außerhalb des Raumes und Kālī im gesonderten Eckraum. Zurück am Sanktuarium der Dhūmāvatī verweilt der *pūjārī* kurz beim abschließenden Kreisen der *dhūpdānī* vor der Göttin. Beim erneuten Eintritt ins Sanktuarium wird die *dhūpdānī* dort zurückgelassen, die vorbereitete *Ghī*-Lampe entzündet und zuerst vor Dhūmāvatī geschwenkt. In gleicher Reihenfolge und Weise erfolgt dann ein zweiter Gang des *pūjārīs*. Die *ghaṇṭā* wurde zwischenzeitlich nicht abgesetzt und ihr Läuten begleitet auch diese zweite Runde. Zurück im Sanktuarium wird die *āratī* abschließend Kampfer entzündet[10] und vor der Göttin geschwenkt. Nach mehrfachem Verneigen entfernt sich der *pūjārī* aus dem Sanktuarium und gibt den anwesenden Besuchern *prasāda* der *āratī*.[11] Damit ist die *śayanāratī* abgeschlossen.

Die gesamte *āratī* wurde von *mantras* begleitet. Im Tempel wird es jedoch als fakultativ angesehen, ob *āratīs* überhaupt von *mantras* begleitet werden. Die Entscheidung über eventuelle Nutzung und die Auswahl ist in jedem Fall allein dem jeweils *āratī* ausführenden *pūjārī* überlassen[12], was natürlich Modulationen zur Folge hat. Diese können, wie ein weiteres Beispiel folgend unten belegt, selbst bis zum gänzlichen Wegfall von *mantras* reichen.[13] Als obligatorisch für das Ritual werden im Tempel der Dhūmāvatī also lediglich die einzelnen Entrichtungen betrachtet. Damit gilt die fehlerfreie Handlungsabfolge, die Einhaltung aller Gaben und Stufen des unten angeführten ‚Kernrituals' in der ordnungsgemäßen Reihenfolge als entscheidend für das Gelingen der *maṅgalāratīs* und *śayanāratīs* im Tempel.

[9] Details zu allen Gottheiten des Tempels gibt Kapitel 3. 3. 4.

[10] Die Nacht der Beobachtung war eine Vollmondnacht, so dass ich zufällig Zeuge einer in die *śayanāratī* integrierten persönlichen Verehrungshandlung Kailāsnāth Gosvāmīs wurde: Er entzündete zusätzlich Kampfer in zehn einzelnen Stücken, neun in einer Reihe angeordnet und eines vorgelagert, direkt vor der Statue. „Das mache ich immer zu Vollmond, als persönliche Verehrung. Die Teile symbolisieren Dhūmāvatī und die anderen neun Mahāvidyās. Ich mag es eben.".

[11] Vor allem in der Nacht sind im Alltag sehr wenige oder keine Gläubige anwesend. Am Tage der hier geschilderten Beobachtung fiel zusätzlich leichter Regen, so dass ich die einzige Tempelbesucherin blieb.

[12] Einige *pūjārīs*, unter ihnen Kailāsnāth und Rājendra Gosvāmī, sprechen eigenen Aussagen und Beobachtungen zufolge auch außerhalb ihrer Dienstmonate täglich alle *āratīmantras* vor dem Sanktuarium. Sie verstehen diese Rezitation als individuelle Form ihrer Verehrung.

[13] Mehrere *pūjārīs* gaben von sich selbst an, in beiden täglichen *āratīs* nie *mantras* zu sprechen. Für Details vgl. Kapitel 6. 1. 2. zu den einzelnen *pūjārīs*.

Die oben geschilderte Handlungsabfolge einer *śayanāratī* ist die typische. Gleichzeitig soll aber unterstrichen werden, dass es sich hier um ein besonders sorgfältig und detailliert ausgeführtes Ritual handelte. Beobachtungen weiterer, von unterschiedlichen *pūjārīs* vollzogener *āratīs* ergaben eindeutig eine breite Variation in vielen Details.[14] Die Praxis im Tempel, den jeweils diensttuenden *pūjārī* während seiner Verantwortungszeit sehr autonom wirken zu lassen, erstreckt sich auch auf alle rituellen Handlungen. Auch wenn das ‚Kernritual' also übereinstimmend sehr wohl erhalten blieb, hatten individuelle Kenntnisse, Neigungen, Begabungen und Talente, Vorlieben und selbst persönlicher Geschmack Einfluss auf verschiedene Aspekte der einzelnen *āratīs*. Besonders Dauer, Ausführlichkeit und die Verwendung von *mantras* variierten stark je nach *pūjārī*.

Um Art und Intensität solcher möglichen Abweichungen zu verdeutlichen, soll als extremes Gegenbeispiel zur oben beschriebenen Ritualabfolge eine weitere beobachtete *śayanāratī* skizziert werden.[15] Um 23 Uhr 40 begonnen, dauerte sie etwa 14 Minuten und endete damit noch vor Mitternacht. Hier erfolgte nach den rituellen Handlungen im geschlossenen Sanktuarium nur eine kurze Runde mit *agarbattī* zu den Gottheiten des Tempels mit anderen Schwerpunkten – zum Beispiel wurde der Tempel des Śiva außerhalb des Tempelgeländes nur als Einheit und aus einiger Entfernung einbezogen, und größere Betonung lag auf beiden Bäumen der Tempelumgebung. Der *pīpal* vor dem Tempeleingang wurde umrundet, und auch vor dem *nīm* seitlich des Tempeleingangs und vor allen *samādhis* wurde *agarbattī* gekreist. Dies blieb der einzige Fall, wo ich eine Einbeziehung sowohl des *nīm* als auch der *samādhis* des Tempelvorgeländes in das Ritual beobachten konnte. Weder *pūjārīs* noch Tempelbesucher schenken den *samādhis* in anderem Zusammenhang Aufmerksamkeit. Nach Beendung dieser einzigen Runde erfolgten die beiden weiteren Gaben nur im Sanktuarium. Licht, nach dem ersten Kreisen durch Kampfer ergänzt, wurde vor Dhūmāvatī und folgend kurz und diese *śayanāratī* abschließend vor Lakṣmī geschwenkt. Während der gesamten *āratī* wurden keine *mantras* gesprochen.

Unter Berücksichtigung beider hier dargestellten *śayanāratīs* und weiterer von mir beobachteten *maṅgalāratīs* und *śayanāratīs* lässt sich ein Kernritual für die alltägliche Verehrung Dhūmāvatīs sondieren, das im Tempel für alle dort stattfindenden *maṅgalāratīs* und *śayanāratīs* allgemeingültig Anerkennung erfährt. Alle *pūjārīs*, sowohl gegenwärtig diensttuende als auch jene, die den aktiven rituellen Dienst bereits niedergelegt haben, halten verschiedene rituelle Bestandteile für unerlässlich in *āratīs* des Alltagsrituals. In folgenden Details, die damit den Inhalt des Kernrituals bilden, stimmen sie überein.

---

[14] Zur Gestaltung von Tempelritualen zwischen Formalität und Offenheit und für eine Diskussion der Frage von Korrektheit dabei vgl. unter anderem Rao (2000, 45-59).

[15] Ausführender *pūjārī* dieser von mir am 10. 05. 2003 beobachteten nächtlichen *āratī* war Dharmū Gosvāmī. Er vollzieht die *Pūjārī*-Dienste für seinen Vater Rāmsūrat Gosvāmī, der Gegner des öffentlichen Gebrauchs von *mantras* auch in den täglichen *āratīs* war und ist. Vgl. dazu erneut Kapitel 6. 1. 2.

Kernritual im Tempelalltag der Dhūmāvatī, I

1. *Bad*
2. *Öl und Parfüm*
3. *Bekleidung*
4. *mālā*
5. *naivedya*
6. *daśaṅg (oder alternativ agarbattī)*
7. *Licht und Kampfer*

Schritte eins bis vier werden immer im geschlossenen Sanktuarium ausgeführt, sie sind der Öffentlichkeit nicht zugänglich. Dieses Kernritual ist, wie im Folgenden deutlich wird, eng an die beiden wichtigsten traditionellen, im Laufe von mehreren Jahrhunderten in ihren Grundsätzen festgelegten und standardisierten *Pūjā*-Formen[16] des Hinduismus, die fünfstufige *pañcopacārapūjā* respektive die sechzehnstufige *ṣoḍaśopacārapūjā*, angelehnt. Beide Formen, vor allem die aufwändigere *ṣoḍaśopacārapūjā***,** sind überwiegend Teil des Tempelrituals.[17] Der genaue Verlauf einer *pūjā* kann sehr variieren.[18] In einer Vielzahl verschiedener Texte wurden über einen Zeitraum von etwa eintausend Jahren unterschiedliche Verfahren und voneinander abweichende Einzelheiten ausgeführt. Einige Verehrungsformen haben dabei größere Verbreitung und einen breiteren Zugang in den modernen Hinduismus gefunden als andere. Welche Art von *pūjā* in einzelnen Tempeln und von den einzelnen *pūjārīs* verwendet wird, hängt also wesentlich von jeweiligen Traditionen ab. Grundsätzlich aber wird die Gottheit während einer *pūjā* als respektierter Gast verstanden und detailgenau ebenso behandelt.[19] Sie wird unter anderem willkommengeheißen, gewaschen, gepriesen, gekleidet und gespeist. Wie einer lebenden Person wird der Verbildlichung der Gottheit (häufig als Statue, aber auch als Gemälde, Poster, Photo usw. oder in symbolischer *Yantra*-Form) Verehrung zuteil, die in mehrere rituelle Schritte unterteilt ist. Deren Zahl erreicht in einigen Texten einhundertacht; am weitesten haben sich allerdings zwei Formen verbreitet – die *pūjā* der sechzehn Stufen, *ṣoḍaśopacāra*, und deren verkürzte Fassung mit fünf Stufen,

[16] Bühnemann (1988, 30) stellt dar, dass *pūjā* „Verehrung“ bedeutet (im Deutschen ist auch die Übersetzung „Gottesdienst“ zu finden) und in vielen möglichen Facetten auftritt. Sehr häufig aber bezeichnet der Terminus die Summe der für eine Gottheit in Schrittabfolge ausgeführten Ritualhandlungen. Der etymologische Ursprung des Wortes ist ungeklärt - die Wurzel „*pūj*“ existiert in keiner indo-europäischen Sprache außerhalb Südasiens, weshalb man einen dravidischen Hintergrund annimmt. Vgl. unter anderem Stutley/Stutley (2002, 235). Ebenso wie die Etymologie ist umstritten, wann und weshalb genau *pūjā* zum tragenden Element des Hinduismus wurde. Wie häufig in der Geschichte des Hinduismus haben wohl auch an der Entwicklung und Verbreitung dieser Ritualform Einflüsse von lokalen Traditionen mitgewirkt, die textlich nicht nachvollzogen werden können.

[17] Vgl. Bühnemann (1988, 64). *Pūjārīs* agieren dann auch als Mittler zwischen Gott und Gläubigen. Im Falle dieser öffentlichen *pūjās* – bei denen viele Verehrer am Ritual teilnehmen und somit ein Gemeinschaftserlebnis empfinden – werden unter anderem auch soziale Schranken kurzzeitig gelockert oder sogar außer Kraft gesetzt. Vgl. dazu unter anderem Michaels (1998, 270). Zur häuslichen *pūjā* vgl. Courtright (1985, 33-52), der Details einer solchen plastisch am Beispiel der häuslichen *pūjā* für Gaṇeśa diskutiert. Für ein sehr ausführliches Beispiel einer *ṣoḍaśopacārapūjā* im Tempelritual des Jagannātha vgl. Tripathi (2004, 310-371).

[18] Vgl. auch Fuller (1992, 66-69) zur Auslassung einzelner Schritte einer *pūjā*.

[19] Vgl. unter anderem Fuller (1992, 68f).

pañcopacāra.[20] Die einzelnen Stufen wurden wiederholt in der Purāṇa-Literatur dargelegt. Im Vergleich zum Kernritual der Alltagsverehrung im Tempel der Dhūmāvatī beinhalten sie:

Die pañcopacāra-pūjā - pūjā der fünf Stufen
(Stufen neun bis dreizehn der ṣoḍaśopacāra-pūjā)

1. *gandha* - Gabe von „Parfüm“, Salbung
2. *puṣpa* - Gabe von „Blumen“
3. *dhūpa* - „Duftstoffe“ entzünden
4. *dīpa* - „Licht“, Schwenken der Lampe mit Öl oder *ghī*
5. *naivedya* - Gabe von „Speise“

Die ṣoḍaśopacāra-pūjā - pūjā der sechzehn Stufen

1. *āvāhana* - „Anrufung“ der Gottheit
2. *āsana* - Anbieten eines „Sitzes“ oder Installation des Idols
3. *pādya* - Wasseropferung zum Waschen der Füße
4. *arghya* - Wasseropferung zum Empfang, für Kopf und Körper
5. *ācamanīya* - Wasseropferung zum Spülen des Mundes
6. *snāna* - „Baden”
7. *vastra* - Einkleiden oder Anbieten von „Bekleidung“
8. *yajñopavīta* - Anlegen der „heiligen Schnur“
9. *gandha* - Gabe von „Parfüm“, Salbung
10. *puṣpa* - Gabe von „Blumen“
11. *dhūpa* - „Duftstoffe“ entzünden
12. *dīpa* - „Licht“, Schwenken der Lampe mit Öl oder *ghī*
13. *naivedya* - Gabe von „Speise“
14. *namaskāra* - Huldigung durch Verbeugen und anderes
15. *pradakṣiṇā* - „Umschreiten“ des Idols
16. *visarjana* - rituelle Verabschiedung, Auflösung

Die Gegenüberstellung dieser beiden Verehrungsformen mit dem Kernritual im Tempel der Dhūmāvatī lässt unschwer erkennen, wie nahe die Bezüge vor allem zur *pañcopacārapūjā* sind. Obwohl mit den Stufen sechs und sieben, *snāna* und *vastra*, auch wichtige Schritte der *ṣoḍaśopacārapūjā* enthalten sind, fehlen doch mehrere wesentliche Bestandteile dieser. Eine Klassifizierung des Kernrituals als verkürzte *ṣoḍaśopacārapūjā* wäre deshalb unzutreffend. Das Alltagsritual der Dhūmāvatī lässt sich vielmehr als erweiterte *pañcopacārapūjā* einordnen, die auch Anleihen aus der *ṣoḍaśopacārapūjā* aufnahm. Das wird noch deutlicher bei einer Übersetzung der einzelnen Elemente des Kernrituals der Dhūmāvatī in das gebräuchliche Vokabular der traditionellen Listen. Damit ergibt sich folgende Aufstellung:

[20] Vgl. Bühnemann (1988, 63f).

Kernritual im Tempelalltag der Dhūmāvatī, II

1. *snāna*
2. *gandha*
3. *vastra*
4. *puṣpa*
5. *naivedya*
6. *dhūpa*
7. *dīpa*

Das Tempelritual des Alltags ähnelt damit der in der übergroßen Zahl aller Tempel der Stadt Benares verbreiteten Verehrungspraxis.[21] Diese beinhaltet Elemente der Populärreligiosität, folgt aber auch rituellen Vorgaben, die sich besonders in der Purāṇa- und ihr zeitnahen Ritualliteratur des Hinduismus entwickelten und dort festgeschrieben wurden. Ursprünglich vorrangig im Ritual der Hochgottheiten des klassischen Hinduismus etabliert, hielten *pañcopacārapūjā* und *ṣoḍaśopacārapūjā* von dort aus weitläufigen Einzug in den modernen Hinduismus. In der Mehrzahl vor allem der überwiegend lokal bedeutsamen Tempel der Stadt, die weniger für die großen Pilgerströme interessant sind, ist gegenwärtig unzweifelhaft *pañcopacārapūjā* oder, wie im Tempel der Dhūmāvatī, eine nahe Derivation davon üblich.[22]

Zusätzlich zu den beiden zeitlich festgelegten *āratīs*, *maṅgalāratī* und *śayanāratī*, gab es im Tempel eine weitere Tradition in der alltäglichen Verehrung der Göttin. Bis Mai 2004 fanden täglich, abhängig von der jeweiligen Besucherzahl, etwa 80 bis 180 spontane *āratīs* statt. Dabei war es üblich, dass die übergroße Mehrheit aller Tempelbesucher, auch diejenigen mit den im Alltag üblichen geringfügigen Gaben wie einer *mālā* und einer kleinen Portion Kampfer und eventuell einigen *agarbattī* und einer Münze, diese der Göttin nicht persönlich reichten. Sie übergaben diese vielmehr an den jeweils anwesenden *pūjārī*, der sie mit einer kurzen *āratī* der *devī* im Sanktuarium darbrachte. Dazu entzündete er den dargereichten Kampfer im Gefäß *dhūpdānī*, das permanent im Sanktuarium aufbewahrt wurde, und kreiste es in der für *āratīs* üblichen Weise mehrfach vor der *murtī*. Im Gegenzug für ihre Gaben erhielten die Gläubigen dann aus dem Sanktuarium heraus gereicht *prasāda* in Form von Wasser und Asche aus der *dhūpdānī*. Diese Regel wurde übereinstimmend von allen *pūjārīs* eingehalten. 2001, 2002 und 2003 war diese Tradition meinen Beobachtungen zufolge fest und ohne Anzeichen einer Negotiation oder Auflösung im Tempelalltag integriert. 2004 erfuhr diese Praxis dennoch eine Veränderung. Das vorher im Tempel übliche, bis mindestens etwa 1940 zurückverfolgbare Vorgehen wurde ausgesetzt. Im Mai 2004 schaffte der erste *pūjārī*[23] die spontanen *āratīs* während seiner Verantwortungszeit ab, und alle anderen folgten ihm schrittweise. Im Oktober 2004 war die Tradition im Tempel bereits vollständig

---

[21] Lāljī Gosvāmī am 10. 03. 03 zum Ritual im Tempel der Dhūmāvatī: „Alles wird auch bei den *murtīs* draußen getan. Was eben notwendig ist.“

[22] Für ein Gegenbeispiel, zu einer zweifach täglich sorgfältig ausgeführten *ṣoḍaśopacārapūjā* in einem Tempel in Benares, im Vīreśvara-Tempel, vgl. Zeiler (2002).

[23] Śivkumār Gosvāmī.

verschwunden. Verschiedene Gründe, alle praktischer Natur, wurden dafür angeführt. Da die häufige Kampferverbrennung sehr viel Rauch erzeugt habe (täglich wurden ein bis eineinhalb Kilogramm Kampfer verbrannt), war das Sanktuarium permanent gänzlich rußgeschwärzt, und die Gesundheit der *pūjārīs* war gefährdet. Die Neuregelung, die der Öffentlichkeit auch erklärt wurde, sei letztlich vorteilhaft für alle Beteiligten: Zum einen sei eine sehr zeitaufwändige Aufgabe für die *pūjārīs* entfallen, zum anderen hätten die Tempelbesucher die Möglichkeit begrüßt, der Göttin nun selbst *āratī* geben zu können. In der neuen Gepflogenheit werden die Blumengaben der Gläubigen also von den *pūjārīs* im Sanktuarium zur *murtī* gegeben, Kampfer oder *aggarbattī* jedoch werden von den Tempelbesuchern selbst vor dem Sanktuarium entzündet. Das Gefäß *dhūpdānī* steht vor den Sanktuariumstüren bereit und kann nach Wunsch von den Gläubigen für ihre persönliche *āratī* genutzt werden. Auch diese Prozedur ähnelt damit nun der in anderen Tempeln der Stadt üblichen; die dem Tempel der Dhūmāvatī vorher eigene Tradition der spontanen *āratīs* ist aufgehoben.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass tantrische Elemente im offiziellen Alltagsritual des Tempels der Dhūmāvatī gänzlich fehlen. Wie in der ikonographischen Präsentation der Göttin[24] auch vermeiden alle *pūjārīs* übereinstimmend Bezüge zu ihrem tantrischen Hintergrund und Konzept. Dieser Konsens betrifft im Tempelalltag also fast alle Darstellungsebenen der Göttin vor der Öffentlichkeit. Das Umgehen von Hinweisen auf tantrische Einflüsse zieht sich damit durch fast alle Aspekte des alltäglichen Geschehens im Tempel. Einziger, geringer Hinweis auf die in den tantrischen Schriftquellen dargelegte Repräsentation der Göttin im Alltagsritual des Tempels ist die Aufmerksamkeit, die der intensivierten Rauchentwicklung bei der Gabe von *dhūpa* entgegengebracht wird.[25] Rauch als bevorzugter Ort, als beliebte Aufenthaltssphäre Dhūmāvatīs wird ihr als solcher in der offiziellen rituellen Tempelverehrung vorsätzlich bereitgestellt. Interviewaussagen der *pūjārīs* belegen unzweifelhaft sowohl, dass sie sich dieser individuellen Vorliebe der Göttin bewusst sind, als auch, dass sie sich mit der forcierten Rauchentwicklung bei den *āratīs* des Tempels ausdrücklich auf diese beziehen. Da das Entzünden von Duftstoffen, *dhūpa*, aber generell auch Bestandteil jeder *pañcopacārapūjā* und *ṣoḍaśopacārapūjā* ist, bleibt dieser Verweis der *pūjārīs*, dieses Zugeständnis an die tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs, der Mehrzahl der Tempelbesucher verborgen. Den Gläubigen ist die Gabe von Duft- und Räucherwerk, insbesondere in der Form von Kampfer und *agarbattī*, auch von anderen Gottheiten und Tempeln vollends geläufig. Sie interpretieren die Gabe als eine für alle Gottheiten angemessene und können bei fehlenden Kenntnissen zum tantrischen Hintergrund der Göttin keinen Bezug zu deren Originalität herstellen. Dasselbe trifft auf die Gabe von Asche, im Tempel als *rākh* oder *vibhūti* bezeichnet, als *prasāda* zu. Asche wird von den *pūjārīs* aus zwei Gründen als wichtigster *prasāda* der Göttin verstanden. Beide Gründe stehen im Zusammenhang mit dem tantrischen Hintergrund der Göttin. Zum einen verweist Asche auf Verbrennungsplätze, an denen sich Dhūmāvatī ihrem tantrischen Konzept zufolge gern

[24] Zu Details dieser vgl. Kapitel 4. 2. 1.

[25] Zu Rolle von Rauch für die Göttin, besonders bei ihrer Entstehung, in der Schrifttradition vgl. Kapitel 2. 2. 1. und 2. 2. 2.

aufhält.[26] Zum anderen steht Asche in Verbindung mit Rauch. Als Endprodukt von Verbrennungen, die zu Ehren der Göttin erfolgen und die den von ihr bevorzugten Rauch entwickeln, ist Asche *prasāda* par excellence. Auch diese besonderen Bezüge von Asche zu Dhūmāvatī bleiben den Tempelbesuchern ohne Hintergrundwissen zur tantrischen Repräsentation der Göttin jedoch verborgen. Asche wird auch in anderen Tempeln der Stadt als *prasāda* verteilt – dort als Überrest der im Ritual verbrannten Gaben Kampfer und *dhūpa*.

Wie die ikonographische Präsentation der Göttin trägt auch die Anlage ihrer offiziellen täglichen rituellen Verehrung dazu bei, Dhūmāvatī der Öffentlichkeit als ausschließlich wohltätige, zugängliche, sanfte und, nicht zuletzt, verheiratete Gottheit zu präsentieren. Aus allen den Gläubigen bei ihren alltäglichen Tempelbesuchen offensichtlichen Gegebenheiten ergibt sich ihnen als Folge das Bild einer *saumya mohalla devī*, die in eine Reihe mit Pārvatī oder Durgā zu setzen ist oder sogar als Manifestation dieser erscheint. Das Ritual im Alltag des Tempels Dhūpcaṇḍī folgt weit verbreiteten und damit auch der Masse der Tempelbesucher bekannten Vorgaben – es basiert auf den endgültig in den Purāṇas entwickelten Verehrungsformen *pañcopacārapūjā* und *ṣoḍaśopacārapūjā*. Es unterscheidet sich damit nicht von der in den meisten Heiligtümern von Benares üblichen Ausführung von Alltagsritualen. Dies verwundert wenig, denn in ihrem Status als *mohallā devī* wird Dhūmāvatī natürlich auch mit entsprechendem, nichttantrischem, Alltagsritual verehrt.

Die Verehrung der Gläubigen im Tempel erstreckt sich im Alltag über den gesamten Tagesverlauf. Dabei sind jedoch zwei Tagesabschnitte auszumachen, an denen besonders viele Tempelbesucher erscheinen. Dies sind nicht die Zeiten der beiden offiziellen Rituale, bei denen eher sehr wenige Gläubige anwesend sind. Nach übereinstimmenden Aussagen von Verehrern und *pūjārīs* ist diese geringe Besucherzahl bei *maṅgalāratī* und *śayanāratī* auf deren für viele Gläubige unvorteilhafte zeitliche Lage sehr früh am Morgen beziehungsweise sehr spät in der Nacht zurückzuführen. Die meisten Verehrer besuchen den Tempel am Vormittag zwischen 10 und 12 Uhr und am späten Nachmittag und frühen Abend zwischen 17 und 20 Uhr. Auch diese Zeiten werden nach Aussagen der Tempelbesucher von ihnen vor allem gewählt, weil sie sich günstig in ihren Tagesablauf einfügen lassen. Es sind generell für Tempelbesuche, auch in Benares, sehr verbreite Zeiten; der Tempel Dhūpcaṇḍī bildet davon keine Ausnahme und weist diesbezüglich keine besonderen Traditionen auf. Im Alltag erscheinen zwischen 100 und 400 Personen, abhängig vom jeweiligen Wochentag. Wie alle Göttinnen wird auch Dhūmāvatī besonders am Freitag aufgesucht, aber auch Sonntag und Dienstag sind beliebte Tage für den Tempelbesuch hier.

Wie in jedem Tempel erscheinen die Besucher auch hier vor allem für *darśana*.[27] Dieser auf der Vorstellung beruhende Blickaustausch, dass Blickkontakt die wichtigste Beziehungsebene zwischen Menschen und Göttern ist, wird von Gläubigen fast ausnahmslos als Höhepunkt des Tempelbesuches verstanden.[28] Häufig sind bei Göttinnenstatuen die Augen überdimensional ausgeprägt; sie ziehen die Blicke damit auf empirische Weise an. Auch

[26] Für Details vgl. Kapitel 2. 2. 2.

[27] Zu *darśana*, zu dessen Hintergrund und Bedeutung und zur Rolle von *darśana* in Tempeln generell vgl. unter anderem Eck (1998) und Zeiler (2007a, 47-49).

[28] Vgl. unter anderem Mallebrein (1998, 34f.).

Dhūmāvatī zeigt sowohl in ihrer Erscheinung im Alltag, also ohne Maske, auf dem ursprünglichen Stein der *mūrti*, als auch in den festtäglichen Schmückungen auf der dann angelegten Maske übergroße Augen (vgl. Abb. 19 und Abb. 18). Bei *darśana* handelt es sich um einen beidseitigen Austausch von Blicken: Energie und Macht der angeschauten Gottheit soll auf den Gläubigen übertragen werden, der vom Göttlichen berührt wird und an ihm teilhaben darf.[29] Diese fest im Hinduismus etablierte Tradition geht vermutlich auf populärreligiöse Elemente zurück. Bereits in der vedischen Literatur gibt es wiederholt Aussagen zur Wirkung und Macht von Blicken und Umsetzungen dieser Vorstellungen in rituelle Praktiken.[30] Der ‚böse Blick' wird in indischen Traditionen, wie auch anderswo auf der Welt, gefürchtet und – ebenfalls bereits seit vedischen Zeiten[31] – durch verschiedene Mittel abzuwenden versucht. Blicke Fremder, vor allem missgünstige Blicke, sollen aus der Privatsphäre der Familie ferngehalten oder unschädlich gemacht werden.[32] Blicke sind allerdings nicht nur potentielle Gefahr. Ebenso wie negative können sie auch positive Energien übertragen und dann statt Schaden Stärkung bewirken. Am intensivsten ist diese Vorstellung beim *darśana* ausgeprägt.

Dhūmāvatī können wie jeder Gottheit beim Tempelbesuch auch Gaben gereicht werden – vorzugsweise Blumen, aber mitunter auch etwas Kampfer und ein in *ghī* getränkter Docht, die vor dem Sanktuarium entzündet werden, eine Münze[33] und selten *agarbattī*. Andere Gaben erscheinen im Alltag fast nie.[34] Als Blumen werden wie für jede *devī* Hibiskus, Rose, Jasmin und Tagetes bevorzugt. Alle diese Materialien gehören damit zu den verbreiteten Gaben, die in der Verehrung anderer Gottheiten ebenso erscheinen können, und unterschieden sich in keiner Weise von in Tempeln der Stadt generell üblichen. Spezielle Verehrungspraktiken wie beispielsweise *pradakṣiṇā* oder die Rezitation von *mantras* spielen in der allgemeinen alltäglichen Verehrung der meisten Tempelbesucher keine Rolle. Sie erscheinen im Tempelalltag nur sehr vereinzelt.[35]

Dies trifft auch zu auf einige andere Praktiken und auch auf besondere Gaben, die Bestandteil der Verehrung der Tempelbesucher sein können. Selten werden im Tempel Dhūpcaṇḍī Tieropfer, *bali*, gegeben.[36] Als Opfertiere erscheinen dann ausschließlich Ziegenböcke. Das letzte tatsächlich mit einer Schlachtung verbundene Tieropfer im Tempelgelände wurde nach Aussagen der *pūjārīs* 1967 gegeben. Seitdem wird bei *balis* im Tempel selbst lediglich das Ohr des Schlachttieres bis zur Blutung angeritzt. Die eigentliche Tötung erfolgt dann außerhalb des Tempelgeländes, zumeist im Haus der stiftenden Familie.

---

[29] Vgl. unter anderem Eck (1998, 6).
[30] Vgl. Gonda (1969, 46-49).
[31] Vgl. ebd., 33-35.
[32] Vgl. Michaels (1998, 255).
[33] Die *pūjārīs* gaben die übereinstimmende Schätzung ab, dass etwas fünf Prozent aller Tempelbesucher im Alltag etwas Geld reiche – dann fast ausnahmslos ein bis zwei Rupien.
[34] Zur weit verbreiteten Praxis dieser schlichten Gaben bei Tempelbesuchen vgl. auch Zeiler (2007a, 47).
[35] Beispielsweise ist *pradakṣiṇā* unter anderem bei Schülern beliebt, die gute Prüfungen erbitten. Im Tempel erscheinen regelmäßig vor wichtigen Prüfungen größere Gruppen von Schülern vor allem aus der unmittelbar benachbarten Mittelschule. Neben *darśan* unternehmen einige von ihnen auch individuelle Verehrungen, beispielsweise führen sie eine einhundertachtfache *pradakṣiṇā* aus.
[36] Zur Verbindung der Tieropfer im Tempel mit dem tantrischen Hintergrund der Göttin vgl. auch Kapitel 6. 1. 2.

Das Vorgehen bei *balis* im Tempel wurde von Munnalāl Gosvāmī am 08. 05. 2003 folgendermaßen beschrieben:

> „Wir waschen den Ziegenbock und bringen ihn vor das Sanktuarium. Wir geben ihm Kichererbsen und *ilāycīdānā* als *naivedya*. Wir beten mit der Ankündigung des Opfers. Dann geben wir mit *rolī tilaks* auf die Türschwelle zum Sanktuarium und den Ziegenbock, und hängen ihm auch *mālās* um. Wir beten dann zur Waffe (*gaṁṛāsā* - Beil oder Axt) und waschen sie mit Alkohol. Dann schneiden wir dort das Ohr. Es wird nicht das ganze Ohr abgeschnitten – nur ein kleines bisschen Blut soll fliesen. Damit geben wir *tilaks* wieder auf die Türschwelle und die Leute, die mit der Gruppe gekommen sind. Das Ohr wird vom Spender selbst geschnitten. Geschlachtet wird das Tier zuhause, und das Fleisch wird nach Wunsch verteilt."

Die Häufigkeit dieses ‚Ohrschneidens' von Ziegenböcken hat nach Aussagen aller *pūjārīs* in den letzten Jahrzehnten erheblich abgenommen. Auch hier werden materielle Gründe dafür verantwortlich gemacht – ansteigende Preise und sinkende Einnahmen der Gläubigen. Die Entwicklung begründet sich außerdem jedoch natürlich aus dem Prozess der ‚Saumyaisierung', dem Dhūmāvatī in ihrem Tempel hier zunehmend stärker unterliegt. Da die *pūjārīs* – wie in den folgenden Darstellungen des Geschehens an Festtagen sehr häufig deutlich wird – grundlegend das Bild einer *saumya*, wohltätigen Göttin vermitteln, verschwinden wie in vielen anderen Göttinnentempeln die Tieropfer der Gläubigen. An ihrer Stelle erscheinen Substitutgaben – vor allem Kokosnuss und Limette, selten auch Kürbis.[37] Gegenwärtig wird durchschnittlich zwei Mal jährlich ein Tieropfer im Tempel Dhūpcaṇḍī gegeben. Ein solcher *bali* ist immer verbunden mit religiösen Observanzen des Opfernden, zumeist mit Gelübden. Er erfolgt also im Alltag des Tempels, aber zu besonderen Anlässen für den opfernden Gläubigen. Auch die *pūjārīs* selbst beteiligen sich – nicht in ihrem offiziellen Status hier, sondern privat als Verehrer der Göttin – an dieser Tradition.[38] Mehrere *pūjārīs* unterhalten starke individuelle Verbindungen zu Dhūmāvatī[39]; ihre persönliche Beteiligung an letztlich allen Verehrungspraktiken im Tempel ist also wenig verwunderlich.

---

[37] Zu Tieropfern und Substituten in lokalen Verehrungstraditionen vgl. unter anderem Fuller (1992, 83-86). Für Substitutgaben von Fleisch auch im tantrischen Ritual der Göttin im Tempel Dhūpcaṇḍī vgl. Kapitel 5. 4.

[38] Beispielsweise opferte am 27. 04. 2003 Śivkumār Gosvāmī, der sich wie Rājendra Gosvāmī jedes Jahr um ein *bali* bemüht, in der Mittagszeit öffentlich im Tempel einen Ziegenbock – hier als Gabe nach der Erfüllung eines Wunsches. Das Fleisch wurde als *prasāda* in der Familie verteilt. Im Juni 2003 opferte Lakṣmaṇ Gosvāmī im Auftrag seines Vaters Pannalāl einen Ziegenbock, um ein Gelübde an die Göttin – eine *manautī* – zu erfüllen.

[39] Vgl. Kapitel 6. 1. 2. für Details dieser Verbindungen.



Abb. 20
Havana im Tempel, hier als Teil tantrischer Ritualpraktiken, als *havana* zum *prayoga* an Dhūmāvatī Jayantī, 07. 06. 2003.

Im Tempel finden jährlich etwa einhundert einfache und zumeist sehr kurze *havanas* statt, die von den Tempelbesuchern aus verschiedenen Gründen hier öffentlich und selbstständig – ohne Unterstützung der *pūjārīs* und häufig auch nicht von beauftragten Brahmanen – ausgeführt werden.[40] Sie können de facto an jedem Ort im Tempelgelände entzündet werden, es ist jedoch auch ein speziell dafür vorgesehener Platz baulich hier integriert. Unmittelbar nach dem Eintritt durch die Tempeltür ist in direkter Blicklinie etwa drei Meter vor dem Sanktuarium ein kleines Quadrat von 9 x 9 cm aus der Steinbodenfliesung ausgespart. Diese kleine Vertiefung ist gezielt zum Zwecke von *havanas* hier angelegt worden und wird dafür auch genutzt (vgl. Abb. 20). Die persönlichen *havanas* im Tempel haben unterschiedliche Hintergründe. Oft folgen sie auf Rezitationen oder Lesungen religiöser Texte. Beispielsweise ist es in Benares verbreitet, besonders zu Vollmond aus Preisungstexten für verschiedene Gottheiten, aus Kathās, zu lesen. Daran ist abschließend ein *havana* gebunden, welches dann vorzugsweise in ohnehin häufig aufgesuchten Tempeln ausgeführt wird. Bei der zumeist sehr einfachen Form dieser *havanas* werden ohne weitere rituelle Anhänge lediglich einige wenige Gaben für verschiedene Gottheiten in ein kleines Feuer gegeben. Generell ist im Tempel Dhūpcaṇḍī, wie in anderen Göttinnentempeln der Stadt, eine starke Erhöhung der Anzahl von öffentlichen *havanas* während Navarātri zu beobachten.[41] *Havanas* schließen sich auch an bei Brahmanen in Auftrag gegebene Rezitationen beispielsweise der *Durgāsaptaśatī*[42] an. Die notwendigen *havanas* finden dann an demjenigen

[40] Nach Aussagen der *pūjārīs* vorrangig zur Ernährung der Gottheiten: „Die Götter sind sehr hungrig. *Havan* ist ihre Nahrung, und dadurch werden sie gespeist. Der Rauch zieht in den Himmel, und die Götter werden froh. Sie erreicht der Duft. Wenn irgendwo ein Problem existiert – der Rauch klärt das aus." Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.
[41] Auch mehrere *pūjārīs* des Tempels gaben in Interviews an, regelmäßig während Navarātri persönlich *vratas* einzuhalten oder *havanas* auszuführen.
[42] *Durgāsaptaśatī* ist eine im modernen Hinduismus gebräuchliche Bezeichnung für den Text *Devīmāhātmya*.

Ort statt, wo auch die Rezitation selbst erfolgte – im Haus oder in den jeweiligen Heiligtümern. Im Tempel der Dhūmāvatī erfolgen mitunter, jedoch nicht häufig[43], solche Rezitationen (vgl. Abb. 21) und in diesen Fällen die notwendigen *havanas*. Dabei sind die mit der Rezitation beauftragten Brahmanen auch Ausführende des anschließenden *havanas*.



Abb. 21
Durgāsaptaśatī-Rezitation im nördlichen Balustradengang des Tempels, 30. 11. 2004.

Das offizielle, von den *pūjārīs* im Tempel der Dhūmāvatī vollzogene Alltagsritual ähnelt sehr der in Tempeln von Benares verbreiteten Verehrungspraxis. Diese beinhaltet Elemente der Populärreligiosität, folgt aber auch rituellen Vorgaben, die sich besonders in der Purāṇa- und ihr zeitnahen Ritualliteratur des Hinduismus entwickelten. Zweimal täglich wird eine *āratī* abgehalten, am frühen Morgen die *maṅgalāratī* und am späten Abend die *śayanāratī*. Beide sind als *pañcopacārapūjā* zu klassifizieren, die auch geringe Anleihen aus der *ṣoḍaśopacārapūjā* aufnahmen. Die Verehrungspraktiken der Tempelbesucher im Alltag sind zumeist schlicht und umfassen wenige Elemente. Die überwiegende Zahl aller Gläubigen sucht die *mohallā devī* im Alltag auf, um *darśana* zu nehmen und ihr, damit verbunden, kleine Gaben zu reichen. Selten geht der Tempelbesuch mit komplexeren Verehrungshandlungen einher. Eine solche schlichte Annäherung an die Göttin ist in Benares sehr verbreitet. Im Hinblick auf die Verehrung der Masse der Tempelbesucher im Alltag unterscheidet die Göttin hier nichts von anderen, als *saumya* und wohltätig verstandenen Göttinnen. Dabei wird *Dhūmāvatī* in ihrer Funktion als freigebige, wohltätige *mohallā devī* gehuldigt: Sie wird als zugänglich für ihre Verehrer und als einfache, populärreligiös geprägte Verehrung akzeptierend verstanden.

[43] Nach Angaben der *pūjārīs* fünf bis zehn Mal jährlich.

5. 2. Der Jahreszyklus

5. 2. 1. Varṣik Śṛṅgār

Unabhängig von Größe, Einfluss oder finanziellen Mitteln sehr vieler Heiligtümer von Benares wird dort jährlich eine festliche „Schmückung“, *śṛṅgār*[44], begangen. Diese teilweise mehrtägigen Festlichkeiten spielen unter anderem eine bedeutende Rolle für die Gemeinschaft im *mohallā*. Sie verbinden sowohl verschiedene Schichten als auch einzelne Mitglieder der Gemeinschaft und tragen auch deshalb wesentlich zur Formung und Stärkung der kommunalen Identität bei. Obwohl auch kleinere Heiligtümer mitunter sehr bedeutende und weithin bekannte *śṛṅgārs* veranstalten, wirken häufig die Festlichkeiten für die jeweiligen *mohallā devatās* als Anziehungspunkt für die Bewohner des ganzen Stadtgebietes und darüber hinaus. Die Bedeutung der einzelnen Tempel als kommunale Treffpunkte wird für die Zeit des *śṛṅgārs* erheblich verstärkt. Sie beginnt bereits mit den Vorbereitungen, für die oft große Verehrerzahlen mobilisiert werden.[45] *Śṛṅgārs* vorrangig der *mohallā devatās* dienen aber nicht nur der intensiven Förderung von *mohallāpan*, des Gemeinschaftsempfindens in der communitas, sondern auch der Positionierung des Viertels in der Stadt. *Śṛṅgārs* ermöglichen es unter anderem, das eigene Gebiet und die nachbarschaftliche Gemeinschaft öffentlich zu präsentieren. Der gegenseitige Besuch von *śṛṅgārs* in benachbarten *mohallās* stützt damit auch eine interkommunale Identität.[46] Die Geschichte solcher jährlichen Tempelfeierlichkeiten reicht weit zurück. Wahrscheinlich lassen sie sich auf in klassischen Quellen, vor allem in verschiedenen Purāṇas, häufig belegte und dargestellte Weihungsfestlichkeiten für Heiligtümer und deren Gottheiten zurückführen[47], aus denen sich im historischen Verlauf eine jährliche Tradition entwickelte.

Varṣik Śṛṅgār an Caitra Ekādaśī, also an Śuklapakṣa 11, ist die mit Abstand größte Festlichkeit, die im Tempel der Dhūmāvatī in Benares begangen wurde und wird. Im kollektiven Gedächtnis des Tempelumfeldes – sowohl der *pūjārīs* als auch der Verehrer und der Bewohner des *mohallās* – wird dieser „Jährliche Schmucktag“ seit mehreren Jahrhunderten in der Tempelgeschichte begangen. Schriftliche Nachweise bestätigen die Festivitäten und deren damals schon weitreichende Berühmtheit bis mindestens 1907.[48] Zu diesem Zeitpunkt war die Veranstaltung im Festtags- und Religionsgefüge nicht nur des *mohallās* Dhūpcaṇḍī, sondern der Stadt Benares bereits so fest etabliert, dass man von einer weiter als ins 19. Jh. zurückreichenden historischen Entwicklung ausgehen muss. Für 1907 bis 1922 ist belegt, dass die Festlichkeiten des Tempels jeweils mit einem von *veśyās*,

[44] Sanskrit *śṛṅgāra*. Da die folgenden Ausführungen empirisches Material und solches mit Bezug zu hindīsprachigen Quellen diskutieren wird die Hindī-Bezeichnung *śṛṅgār* beibehalten.
[45] Zur Rolle von *śṛṅgārs* in Benares für die jeweilige Gemeinschaft und den *mohallā* vgl. auch Katz (1993, 177, 181f. und 196-198).
[46] Vgl. ebd., 215-218.
[47] Zur Ausführung dieser These und zur Zusammenfassung purāṇischer Quellen vgl. ebd., 177-180.
[48] Vgl. Kumar (1995, 148f.), die „Dhupchandi“ zu den regelmäßig *śṛṅgār* veranstaltenden „Larger, All-Banaras Temples“ zählt.

Kurtisanen, präsentierten Musikprogramm einhergingen.[49] Diese Gepflogenheit steht deutlich im Bezug zu kontemporären Strömungen der Stadt Benares im 19. und beginnenden 20. Jh. Die überlieferte Ausführungsweise des *śṛṅgārs*, vor allem die traditionelle Verknüpfung mit von *veśyās* oder *gaunhārins*, professionellen Sängerinnen[50], vorgetragener Musik, ist für den entsprechenden Zeitraum in vielen wichtigen Tempeln der Stadt nachweisbar, unter anderem für die damals wie gegenwärtig sehr bedeutsamen Tempel Annapūrṇā, Bareganeśa, Baṭukbhairava, Kālabhairava, Lakṣmī und Śaṅkaṭā.[51] Sie stellt keineswegs eine Besonderheit des Tempels der Dhūmāvatī dar. Wie für viele wichtige Gottheiten der Stadt wurde also bereits in der ersten Hälfte des 20. Jh. auch für die lokal wichtigste, hier sehr einflussreiche Göttin, für die *mohallā devī*, alljährlich ein glanzvoller *śṛṅgār* ausgerichtet. In der *Pūjārī*-Familie werden der jeweilig jüngeren Generation Erzählungen über den Glanz der damaligen Festlichkeiten überliefert. Kennzeichnend für diese waren demnach, in Abgrenzung zur heutigen Veranstaltung, musikalische Vorträge von üblicherweise muslimischen *gaunhārins* und *raṇḍīs*, Kurtisanen[52], hohe Besucherzahlen von auch oberen, reichen Gesellschaftsschichten und ihr großer Bekanntheitsgrad in der gesamten Stadt Benares.[53] Für den Zeitraum von 1880 bis etwa 1930 stellt Kumar (1995, 141f.) für das Begehen von namhaften *śṛṅgārs* in der Stadt fest:

> „Most of them had performances by courtesans as the central part of the celebration. ... Before the 1940s, the majority of larger temples had performances by courtesans at their shringars, funded by upper-class patronage. Such celebrations are regularly mentioned in the periodical literature over the century."

Solche an religiöse Veranstaltungen, häufig auch an *melās*, gebundenen Auftritte[54] waren vor allem charakteristisch für Gottheiten des nichtsanskritisierten Hinduismus – für Māīs, Bīrs, Bābās[55] etc. Verbreitete Elemente solcher *śṛṅgārs* waren und sind, wie auch die folgende

---

[49] Vgl. ebd.

[50] Zu Geschichte, Rolle und literarischer Darstellung von Kurtisanen in Benares vom 19. Jh. bis zum 20. Jh. ebenso wie zu den wesentlichen Veränderungen in dieser Periode vgl. Dalmia (2006, 325-347). Zur historischen Entwicklung von Kurtisanen in der Stadt in den vorausgegangenen Jahhunderten vgl. unter anderem Motīcandra (1985, 46, 89, 145; angegeben nach Dalmia ebd.).

[51] Vgl. Kumar (1995, 148f.).

[52] „Die *gaunhārins* kamen, um ihre Lieder zu opfern. Es waren so viele, dass jede nur ein Lied singen konnte! Damals haben fast nur muslimische Damen gesungen. Sie haben *chaitī* gesungen. Jetzt gibt es nichts Vergleichbares. Sogar wenn heute irgendeine *gaunhārin* oder *raṇḍī* käme, die wüssten nicht, was man in welcher Saison singt. … Die Lieder waren nur Saisons zugeordnet, und dann verschiedenen Gottheiten, nicht speziell Dhūmāvatī." Kailāsnāth Gosvāmī am 30. 01. 2003.

[53] „Die Sängerinnen waren weiblich, aber die Besucher ebenso männlich. Das Orchester bestand aus Männern. Aber es war keine *Melā*-Atmosphäre. … Damals gab es noch keine *rikśās*, die Damen kamen mit Pferdekutschen von weither." Kailāsnāth Gosvāmī am 30. 01. 2003.

[54] Kumar (1995, 133-136) belegt sie unter anderem für die *Durgājī Melā* am *Durgākuṇḍa*, die *Sorahiyā Melā* am *Lakṣmīkuṇḍa*, die *Kajli Melā* und die *Śankudhāra Melā*. Alle genannten *melās* zogen demnach bis in das beginnende 20. Jh. eine breite Besuchermenge aus allen gesellschaftlichen Schichten an. Für sie alle gilt wie für die *śṛṅgārs*, dass sie bis zur Gegenwart stark an Qualität und Umfang verloren. „The „public" crowds, and open gatherings are all negative concepts now, a reversal of the situation illustrated by the major melas of the past." Vgl. ebd., 135f. Zu den *melās Durgājī, Sorahiyā* und *Śankudhāra* vgl. Kumar (1993, 225-233).

[55] Zur modernen Tradition und Ausführung der „Jährlichen Schmucktage" für Bīrs und Bābās in Benares vgl. Coccari (1990, 251-269).

Beschreibung Caitra Ekādaśīs aufzeigen wird, noch gegenwärtig „special darshan, …special prasad… *bhajans, kīrtans...*“[56]. Vollständig verloren in der gesamten Stadt Benares gingen die Auftritte der *veśyās*, die seit Beginn des 20. Jh. häufig negativ kommentiert und angesehen wurden.[57] Kumar (1995, 143) fasst so zusammen:

> „On the basis of data from newspapers and police reports, it is not possible to say precisely when the system of performances by courtesans did end, ... Judging by oral testimony and the history of melas, the period of transition can be placed in the 1940s and 1950s. More important is the reason for the change: the withdrawal of upper-case patronage, and the success of the reforming tendency. ... On May 1, 1958, a law was passed against “immoral trade in women”. ... After the 1950s, we have no mention of any courtesan ever performing in a temple.”

Wie zu anderen Aspekten der Tempelgeschichte auch fehlen Dokumente mit Aussagen über das Begehen von Caitra Ekādaśī für die Zeit vor 1900. Im Tempel selbst werden Urkunden oder schriftlichen Belege generell nicht verwahrt, und ausgehend von der gegenwärtigen Praxis ist zu bezweifeln, ob schriftliche Aufzeichnungen zu Caitra Ekādaśī ursprünglich angefertigt wurden. Noch gegenwärtig gibt es außer an Geldspender verteilte, nicht im Tempel verbleibende Spendenquittungen keinerlei schriftliche Aufzeichnungen oder Aktenführung über die Vorgänge zum Festtag Varṣik Śṛṅgār.

Ekādaśī, der Elfte jeder hellen und dunklen Monatshälfte, ist ein bedeutender Termin des hinduistischen Festtagskalenders.[58] Underhill (1921, 84f.) fasst die dahinterliegende mythologische Grundgeschichte folgendermaßen zusammen:

> „The popular idea as to the origin is as follows: -
> Śiva, being propitiated by the worship of a demon, Mṛidumānya, promised him invincibility in battle and immunity from death except at the hands of a woman not born of woman. Whereupon Mṛidumānya begann to harass the gods, who appealed to Vishṇu, Śiva and Brahmā for help. The three retired to a cave on a mountain, where, through fasts and meditation, they hoped to devise a means of helping without breaking Śiva `s oath.
> As rain was falling at the time, their fast was also accompanied by an involuntary bath. Crowded as they were in the cave, from their breath was produced a woman, who joined battle with the demon and slew him. The grateful immortals worshipped her and inquired her name, which she gave as Ekādaśī ((the spirit of) the eleventh), saying that everyone who bathed and fasted on all eleventh tithi should be delivered from sin and sorrow.”

Verschiedene rituelle Handlungen an diesem Tag, zum Beispiel *japa*[59], hauptsächlich aber das Einhalten von *vratas* zu Ehren Viṣṇus sollen *puṇya* anreichern und auch einen leichten Tod

---

[56] Vgl. ebd., 141. Auch in der detaillierten Beschreibung fünf verschiedener *śṛṅgārs* von Katz (1993, 201-215) wird die weite Verbreitung dieser Festelemente sehr deutlich.

[57] Kumar (1995, 142f.) stellt fest: „…the announcements are regularly punctuated by comments regarding the doubtful morality of such a system of celebration.”. Ebd., 131-153, gibt sie dafür zahlreiche Beispiele aus Zeitungen und Polizeiakten.

[58] Zur wesentlichen Gliederung des hinduistischen Festtagskalenders und den rituellen Zeiteinheiten darin vgl. unter anderem Merrey (1982, 1-25).

[59] Vgl. Sholapurkar (1990, 226).

und *mokṣa* bewirken.[60] Witwen halten die entsprechenden *vratas* folgerichtig besonders streng ein. Ursprünglich waren die Praktiken wahrscheinlich mehrheitlich auf Brahmanen begrenzt, in der Moderne folgen ihr jedoch auch nichtbrahmanische Schichten.[61] Möglicherweise lässt sich der Ursprung dieser Tradition historisch auf Spannungskämpfe zwischen Vaiṣṇavas und Śaivas zurückführen. In Anlehnung an bereits etablierte Festtage für Śiva wurden von den Vaiṣṇavas zur Kräftigung ihrer Position demnach die 24 Ekādaśīs des Jahres für die Verehrung Viṣṇus reserviert.[62] Sicher ist, dass diese Praxis erst aus der purāṇischen Zeit stammt. Obwohl grundsätzlich alle Ekādaśīs beachtet werden sollen, gelten einige als besonders glückverheißend, darunter Nirjala Ekādaśī in Jyeṣṭha Śuklapakṣa und Prabodhini Ekādaśī in Kārttika Śuklapakṣa.[63] Jeder der 24 Termine hat eine eigene Bezeichnung und Mythologie und soll bestimmte Früchte erbringen. Die Einhaltung von Fastenregeln an Caitra Ekādaśī – Kāmadā Ekādaśī genannt, der „wunscherfüllende Elfte" – soll den Anhängern des Viṣṇu nicht näher spezifizierte Wünsche erfüllen. Zur betreffenden mythologischen Geschichte über die Rettung des Gandharvas Lalita durch dessen Ehefrau, Lalitā, berichtet Underhill (1921, 85) zusammenfassend:

> „Lalita Gandharva was changed by his Nāga lord into a demon, for failing to sing properly. His wife, Lalitā, learned from a sage that by propitiating Vishṇu by fasting on Chaitra śukla eleventh, she could acquire such merit as, being transferred to her husband, would effect his release. She observed it and gained her desire."

Im Tempelumfeld konnte nicht erklärt werden, übereinstimmend von keinem *pūjārī* und keinem Verehrer der Göttin, warum der Termin für das wichtigste Fest des Jahres hier auf den vorrangig für Vaiṣṇavas bedeutsamen Caitra Ekādaśī fällt. Bezüge der Festlichkeiten des Varṣik Śṛṅgār zum religiösen Hintergrund des Tages, wie dieser universell im Hinduismus verstanden wird, sind offenkundig nicht vorhanden. Der Monat Caitra jedoch wird in Benares für die Ausrichtung von Varṣik Śṛṅgārs erwiesenermaßen bevorzugt.[64] Möglicherweise stand die Terminwahl des Tages ursprünglich mit den unmittelbar vorausgehenden Festtagen Navarātri an Caitra Śuklapakṣa 1-9 in Verbindung.[65] Da Navarātri vielen Gläubigen als wichtiges Fest der Göttin (und ihrer Manifestationen) gilt[66], erschiene ein solcher Bezug sehr wahrscheinlich und auch systematisch. Der Festtag Caitra Ekādaśī wäre somit als Höhepunkt einer „verlängerten" Caitra Navarātri im Tempel der Dhūmāvatī anzusehen.[67] Nach den neun Tagen und Nächten der verstärkten Verehrung kulminiert diese, nach einer eintägigen

[60] Vgl. Freed/Freed (1998, 162).
[61] Vgl. Gnanambal (1967, 52).
[62] Vgl. Underhill (1921, 84).
[63] Vgl. Sholapurkar (1990, 226).
[64] Vgl. unter anderem Kumar (1986, 47).
[65] Es handelt sich hier – in Abgrenzung zu den bekannteren Festtagen Āśvina Navarātri, auch als Herbst-Navarātri bezeichnet – um Caitra Navarātri, auch als Frühlings-Navarātri bezeichnet. Zu lokalen Verehrungspraktiken während Caitra Navarātri und zu allen Gaurīs vgl. Sarasvati (2001, 220-230).
[66] Dabei ist Āśvina Navarātri, auch in Benares, weitaus bekannter. Vgl. unter anderem Wilke (1993, 22).
[67] Dafür spricht auch die Aussage allerdings nur eines der *pūjārīs* hier: „Caitra Navarātri ist eigentlich für die neun *devīs*. Dhūmāvatī gehört aber zu den zehn *devīs*, also ist ihr *śṛṅgār* am Tag nach dem Zehnten." Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.

vorbereitenden Pause, im wichtigsten jährlichen *śṛṅgār* der *mohallā devī*. Obwohl Gründe für die Wahl des Termins zu Varṣik Śṛṅgār letztlich nicht mehr im Detail nachvollzogen oder belegt werden können, deuten auch einige praktische Belange auf eine Verknüpfung dieser beiden wichtigen Anlässe hin. Beispielsweise profitieren durch ihre unmittelbare terminliche Nähe beide Feste von aufwändigen Vorbereitungen wie von dem jährlich üblichen Farbneuanstrich des gesamten Tempels.

Um die Geschehnisse an Caitra Ekādaśī im Tempel zu verdeutlichen, wird folgend ein exemplarischer Tagesverlauf, der am 13. 04. 2003 beobachtet wurde, wiedergegeben.[68] Dabei werden zuerst alle Bestandteile des Festtages, die rituelle Praxis ebenso wie die den Anlass begleitenden festlichen Elemente, geschlossen dargestellt. So wird ersichtlich, dass und wie Aktivitäten und Vorgänge in Verantwortung der *pūjārīs*, also die offiziellen Rituale des Tages und die von Seiten des Tempels organisierten und durchgeführten Abläufe, mit denen der Tempelbesucher zusammen- und aufeinander einwirken.

Die Vorbereitungen zum Festtag im Heiligtum der Dhūmāvatī begannen etwa 14 Tage vor dem Ereignis mit einem neuen Farbanstrich des gesamten Tempels und kleineren notwendigen Reparaturen. Sanktuarium und Balustradengang einschließlich der Außenmauern des Tempelgeländes wurden wie in jedem Jahr zu diesem ungefähren Zeitpunkt in Erwartung der beiden großen Festlichkeiten Caitra Navarātri und Varṣik Śṛṅgār vollständig gestrichen. Diese Praxis folgt der in Benares üblichen: vor den jährlichen *śṛṅgārs* werden die jeweiligen Heiligtümer bestmöglich instand gesetzt. Die in diesem Jahr lichtgelbe Kalktünchung aller Wände und in kräftigen Tönen[69] gehaltene Lackausmalung des Sanktuariumsvorraumes war unmittelbar vor Beginn Navarātris, also 11 Tage vor Caitra Ekādaśī, abgeschlossen. Diese Rundumerneuerung bewirkte eine deutliche optische Aufwertung des Tempelkomplexes.

Am ersten Tag Navarātris begannen dann weitere wichtige Präparationen für die Ausrichtung des Varṣik Śṛṅgār – seine offizielle Ankündigung und Spendensammlungen. Verehrer werden bei ihren Tempelbesuchen schriftlich durch ein im Sanktuarium über der *mūrti* befestigtes Schild und mündlich durch *pūjārīs* auf die anstehende Festlichkeit aufmerksam gemacht. Helfer, zumeist Mitglieder und Freunde der *Pūjārī*-Familie, streifen durch benachbarte, aber auch etwas weiter entfernte Gebiete[70] und fordern Bewohner zu Geldspenden auf. Die Ausrichtung des *śṛṅgārs* der weithin bekanntesten und einflussreichen *mohallā devī* erhält dabei von ihren Verehrern eine entsprechend hohe Aufmerksamkeit. Anders als in vielen größeren Tempeln der Stadt beschäftigt sich hier kein Komitee oder Verein mit der Festorganisation. Alle Belange zum Tag werden von der Familie und von Freunden des diensthabenden *pūjārī* vorbereitet und geregelt. Oben wurde festgestellt, dass das Tempelfest seit Generationen nicht nur im Stadtviertel selbst berühmt ist. Es erbringt die

---

[68] Zudem war ich anwesend und unternahm teilnehmende Beobachtungen am Varṣik Śṛṅgār 2010. Diese ebenso wie die mir vorliegende große Anzahl von Photographien und Berichten zu den Festtagen zwischen 2004 und 2009 bestätigen eindeutig die jährliche Wiederkehr eines in allen Grundlagen übereinstimmenden Tagesablaufes.

[69] Gelb, grün, schwarz und rot.

[70] Neben Dhūpcaṇḍī selbst werden vorzugsweise unter anderem die Gebiete Jagatgañj, Lahurābīr, Rāmkatorā, Bauliyābāg, Teliyābāg, Kabīrcaurā und Nāṭī Imlī aufgesucht.

mit Abstand höchste Spendensumme aller Festlichkeiten hier, erfordert aber ebensolche Ausgaben. Das Datum und der Verlauf seines Begehens sind unter den Gläubigen weitgehend bekannt, werden aber zum Teil auch in Zeitungen angekündigt und besprochen. Der jeweilig diensthabende *pūjārī* entscheidet über solche Inserierungen.[71] Überwiegend werden von etwa 600 bis 700 Personen kleine Spenden (maximal 21 Rupien, also weit unter einem Euro) entrichtet, und großzügige Geldspenden für den Tempel von Einzelpersonen kommen gegenwärtig sehr selten vor. Der spätere Gebrauch der Einnahmen folgt einem jahrhundertealten Muster: Sie werden vollständig für die Ausrichtung genutzt. Kumar (1995, 141) bemerkt für die letzten Jahrzehnte des 19. und die ersten Jahrzehnte des 20. Jh.:

> “There is an „orthodox“ way of celebrating these events…some worthy *bhakta* (devotee) would offer the money required for a shringar. The money would go for cleaning, repair, flowers, decorations, and *prasād*.”

Gegenwärtig beobachtete ich ein vollkommen anderes Spendenverhalten, das auch Kumar (1995, 146) für *śṛṅgārs* in der gesamten Stadt Benares treffend beschreibt:

> „…all the money needed for such events is collected by chanda or donation. “Each gives one rupee, two rupees, fifty paise, whatever he wishes,” was the explanation. Local merchants and social leaders of different kinds do contribute more, say ten or twenty rupees, but very far from a situation of funding the whole celebration themselves. ... Donations are given only for places in the neighbourhood, so one quality that stands out in these events is *mohallāpan*, or the identification with a particular locality. ... Shringars are the generic events: they stand for lower-class culture.“

Die gespendeten Beträge für Dhūmāvatīs Varṣik Śṛṅgār werden mit zum speziellen Anlass gedruckten Bescheinigungen quittiert. Diese nicht im Tempel verbleibenden, sondern an Spender verteilten Quittungen sind die einzigen Aufzeichnungen während des Festes – kein anderer Aspekt wird schriftlich festgehalten. Die Gesamteinnahmen in Vorbereitung des Tages betragen jährlich etwa 8000 bis 11000 Rupien, also 150 bis 200 Euro. In dieser Summe sind Einnahmen aus dem Sanktuarium an Caitra Ekādaśī selbst nicht enthalten.

Während des Tages und der Nacht Caitra Ekādaśī werden die üblichen *āratīs* des Alltags, *maṅgalāratī* und *śayanlāratī*, im Tempel ausgeführt. Am Tag, bis zum Abend, erfolgen keine zusätzlichen Rituale. Nur praktische Vorbereitungen für das Geschehen in der kommenden Nacht deuten im Tempel darauf hin, dass Festlichkeiten in großem Umfang unmittelbar bevorstehen. Tagsüber werden die notwendigen Utensilien herbeigebracht, und am Nachmittag beginnt die Dekoration des Tempelgebäudes und des umliegenden Geländes. Die ästhetische Komponente spielt in *Śṛṅgār*-Feierlichkeiten grundsätzlich, von *pūjārīs* und Gläubigen gleichermaßen anerkannt, eine erhebliche Rolle. Sie wird von einer übergroßen Anzahl aller Tempelbesucher in jedem Falle als wesentlicher Bestandteil für Attraktivität und

[71] 2003 beispielsweise erschienen auf Entscheidung Rājendra Gosvāmīs keine Anzeigen. In vorhergehenden Jahren hatten Informanten zufolge unter anderem die Zeitungen *Āj*, *Dhainik Jāgaran* und *Gāṃḍiv* über Varṣik Śṛṅgār im Tempel der Dhūmāvatī berichtet.

Anziehungskraft, selbst für Gelingen und Erfolg sowohl der täglichen Verehrung als auch insbesondere des *śṛṅgārs* angesehen. In den Worten von Katz (1993, 216):

> "(The „aesthetic experience") ... is not a factor isolated in the performances of *shriṅgār*. Quite the contrary, the aesthetic experience, like the sweet fragrance of the flowers of *pūjā*, is both an everyday sensory enjoyment and a central theme of Indian ritual. The everyday aesthetic experience is, however, purposely enhanced by the special religious performance. The annual temple *shriṅgār* merely enhances the aesthetic enjoyments of the routine temple visit."

Am von mir beobachteten Festtag wurde das Tempelareal von insgesamt etwa 15 Personen hergerichtet (ihre genaue Zahl wechselte dabei oft; neue Helfer schlossen sich der Gruppe an, ebenso wie sich verschiedene Personen nach Abschluss bestimmter Arbeitsschritte daraus entfernten). Länger als drei Stunden lang, bis nach Eintritt der Dunkelheit, schmückten sie die Außenmauern des Tempels von jeder Seite, die dem Sanktuarium zu- und abgewandten Seiten des Innenhofes einschließlich der Säulen und die Außenwände des Sanktuariums selbst – also das gesamte Tempelgelände. Von den Flachdächern sowohl des Sanktuariums als auch des Balustradenganges um den Tempelinnenhof wurden Blumengirlanden herabgelassen. Die vollständige Dekoration außerhalb des Sanktuariums bestand aus drei Komponenten: Lampen und Lichtern, *Aśoka*- und Bananenblättern und Blumen. Insgesamt 26 Lampen und eine Lämpchenkette erleuchteten die äußeren Sanktuariumswände. Dieselbe Dekoration hatte den Tempel bereits während der Navarātri-Festtage geschmückt. Zusätzlich wurden zu Caitra Ekādaśī aber wesentlich mehr und vielfältigere Lichteranordnungen verwendet. Insgesamt 23 einzelne Lampenschirme wurden im Balustradengang um den Tempelinnenhof in größeren, regelmäßigen Abständen angebracht. Jeweils drei übereinander angeordnete Lämpchenketten verliefen zwischen den einzelnen Säulen des Balustradenganges, diese optisch verbindend. Doppelreihige Lichterketten hingen in Bögen vom Dach des Sanktuariums an dessen vier Wänden herab. Alle verwendeten Lampen und Lichter befinden sich nicht im Besitz des Tempels; sie wurden für diesen Tag gemietet.

Der Tempelinnenhof wurde weiter mit dichten Büscheln aus *Aśoka*-Blättern verziert. Insgesamt etwa 125 Büschel, bestehend aus jeweils etwa 40 bis 50 Einzelblättern, wurden aufgefädelt und als fortlaufendes grünes Band angeordnet. Gesondert dekoriert wurde der kleinere Raum an der Rückseite des Sanktuariums, der das *liṅga* und Vikaṭadvijavināyaka beherbergt. Eine Kette aus *Aśoka*-Büscheln säumte die Oberkante seines Einganges. Auch die Überdachung unmittelbar vor dem Sanktuarium wurde intensiv mit solchen ausgekleidet. Vier junge, frische Bananenstauden wurden jeweils rechts und links der Sanktuariumstür und an beiden Säulen der Überdachung davor angebunden. Sowohl *Aśoka*- als auch Bananenblätter gelten im Hinduismus generell als glückverheißend und werden deshalb in die Verzierungen eingebunden; darüber hinaus haben sie keine spezielle Bedeutung in der Tempeltradition. *Aśoka* als immergrüner Baum gilt unter anderem als Symbol für Langlebigkeit[72], und er wird

[72] Vgl. Pande (1965, 39).

als glückverheißend und geheiligt angesehen auch wegen seiner Verbindung mit Sītā, die nach ihrer Entführung in einem Hain dieser Bäume gefangen gehalten wurde.[73]

Blumen spielen eine wichtige Rolle bei jeder Dekoration im Tempel – im Alltag ebenso wie zu Feststagen, außerhalb des Sanktuariums ebenso wie innerhalb dessen. Für Dekorationen des Tempelgeländes an Festtagen werden häufig, wie in vielen Tempeln und wie bei vielen weltlichen Festlichkeiten in Benares, Tagetes verwendet. Dafür sind vor allem praktische Gründe verantwortlich. Diese Blumengattung ist, im Gegensatz zu vielen anderen, saisonal unabhängig und jederzeit in den Blumenmärkten der Stadt zu finden. Sie gehört während des gesamten Jahres zu den preiswerten Blumenarten und wird auch deshalb vorrangig bei Dekorationen, die eine große Anzahl an Blüten erfordern, eingesetzt. Die Blüten der Tagetes welken außerdem langsamer und weniger merklich als die meisten anderen in Benares gebräuchlichen Blumenarten (zum Beispiel Hibiskus, Rose, Jasmin, Aster, Lotos). Ihre festen Blütenblätter bleiben lang stabil und verändern kaum ihre kräftige Orange-Ocker-Färbung beim Welken. Vor allem letzteres trägt erheblich dazu bei, dass länger als bei anderen Blumenarten ein optischer Gesamteindruck von frischen Blüten erhalten bleibt. Zu Caitra Ekādaśī wurde von der Überdachung vor dem Sanktuarium der Dhūmāvatī aus eine etwa drei m^2 große schräge Blende aus Tagetes als Verlängerung dieser Überdachung angefügt. Sie vergrößerte das Sanktuariumsvorgelände nicht nur optisch, sondern lenkte den Blick der Gläubigen auch unmittelbar vom Betreten des Tempels an direkt auf das Sanktuarium und dessen Ausschmückung, mit der sie harmonierte (vgl. Abb. 22).



Abb. 22
Tempelbesucher vor dem dekorierten Tempeleingang am Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, 13. 04. 2003.

[73] Vgl. unter anderem Gupte (1997, xxv).

Neben dieser intensiven Ausschmückung des Tempelgeländes belegen noch weitere Aktivitäten, dass eine außergewöhnliche Festlichkeit vorbereitet wird. Auffällig war besonders, dass ab etwa 19 Uhr der im Alltag kaum genutzte hintere Bereich des Balustradenganges um den Innenhof stark von Helfern und Beobachtern frequentiert war. Der ungefähr 16 m^2 große Bereich war angefüllt mit Kochutensilien: mit aus Ziegeln temporär hergerichteten und aus Gasbehältern beheizten Kochstellen, Tiegeln, Pfannen, Schalen und anderen Behältnissen zum Braten und Aufbewahren der bereiteten Speisen, mit Schälchen und Tellern[74], die später zum Verteilen des Essens an die Verehrer benutzt wurden, und natürlich mit großen Mengen von Nahrungsmitteln, die zubereitet werden sollten. Zwischen etwa 19 und 22 Uhr wurden zwei verschiedene Speisen, *halvā* und *canā*[75], zubereitet. Beide werden auch in anderen Tempeln der Stadt zu ähnlichen Anlässen, an besonderen Festtagen, verteilt und teilweise auch in den Tempeln selbst bereitet. Unmittelbar anschließend, nach *halvā* und *canā*, wurde eine vollständige Mahlzeit, bestehend aus Fladenbrot und Gemüse, *pūrī* und *sabjī*, zubereitet. In Abgrenzung zu *prasāda* wird sie als *bhoga* bezeichnet. Anders als *prasāda*, der ab dem Öffnen der Sanktuariumstür um 20 Uhr 50 an jeden den Tempel besuchenden Gläubigen ausgegeben wurde, begann die Speisung mit *bhoga* nur für von den *pūjārīs* ausgewählte, dem Tempel besonders nahe stehenden Personen erst nach 23 Uhr – zu einem Zeitpunkt, als der bis dahin ungebrochen fließende Verehrerstrom abzunehmen begann. Gewählt wurden hauptsächlich Verehrer, die die heutigen oder vorhergehende Festlichkeiten finanziell unterstützt hatten, seit langer Zeit, teilweise seit Generationen mit dem Tempel in besonders enger Beziehung stehende Personen, Nachbarn und andere Helfer, die zu den Vorbereitungen für die Nacht beigetragen hatten, Personen, die den Tempel besonders häufig besuchen und deshalb auch engeren Kontakt zu einzelnen *pūjārīs* pflegen, und mehrere der *pūjārīs* selbst. *Bhoga* ist hier damit als veredelte *Prasāda*-Variante zu verstehen, als „erweiterter" *prasāda*. *Prasāda* aus *halvā* und *canā* wurde von den *pūjārīs* und ihren Helfern am Ausgang aus dem Tempelgelände an Gläubige, die bereits *darśana* genommen hatten, verteilt. *Bhoga* aus *pūrī* und *sabjī* wurde im Tempelinnenhof selbst unmittelbar neben dem Sanktuarium in mehreren Durchgängen gereicht. Insgesamt wurden zwischen 23 Uhr 10 und 24 Uhr 30 etwa 120 Personen mit *bhoga* gespeist.

Zum großen Teil zeitlich parallel zu den beschriebenen Vorbereitungen im Tempelgelände wurden auch das Sanktuarium der *devī* und ihre *mūrti* geschmückt. Von 18 bis 20 Uhr 50 blieben die Sanktuariumstüren dazu verschlossen. Der Festtag zieht bereits am frühen Abend, noch inmitten der Zeit des geschlossenen Sanktuariums, besonders viele Verehrer an. Die übergroße Zahl dieser Gläubigen wartete, zum Teil zwei Stunden lang, auf die Öffnung der Sanktuariumstüren. Die Gaben der nicht bis zum *darśana* Bleibenden wurden, anders als im Alltag des Tempels, von einem *pūjārī* unmittelbar neben dem Sanktuarium auch vor dessen Öffnung entgegengenommen und in verschiedenen Gefäßen, auf Tabletts und in Körben, gesammelt. Wie auch später wurden von Gläubigen für den

[74] Wie in Benares zu solchen Anlässen üblich aus getrockneten Blättern geflochten und gebunden.

[75] Die Süßigkeit *halvā* besteht aus Mehl, *ghī* und Zucker, *canā* sind hier geröstete, gewürzte Kichererbsen. Drei der sieben beteiligten Köche wurden für diese Dienste bezahlt; alle anderen Helfer waren Tempelbesucher.

heutigen Tempelbesuch vor allem *mālās*, Kokosnüsse und Geld (Münzen und Scheine) gebracht. Wie im Alltagsritual wurde den Gläubigen im Gegenzug für ihre einbehaltenen Gaben *prasāda* in Form von Wasser und Asche aus dem auch im Alltag benutzten *dhūpdānī* gereicht. Während der gesamten Schließungsperiode des Sanktuariums erschien eine sich immer schneller vermehrende Anzahl von Tempelbesuchern. Bis 20 Uhr 30 hatten sich etwa 200 Personen dicht gedrängt im Tempelinnenhof und etwa ebenso viele aus Platzmangel außerhalb dessen, vor dem Tempeleingang, versammelt. Nach meinen Schätzungen brachten etwa 95 Prozent von ihnen *mālās* und etwa 85 Prozent Kokosnuss und *mālās*. Das Geschlechterverhältnis der Wartenden war annähernd ausgeglichen, ungefähr 10 % waren Kinder. Bis zur Öffnung der Sanktuariumstüren um 20 Uhr 50 war diese Menschenmenge noch angewachsen und füllte zusätzlich den Außenhof vor dem Tempel (vgl. Abb. 22).

Durchschnittlich 500 bis 700 Personen[76] sind schließlich bei dem unmittelbar auf die Sanktuariumsöffnung folgenden unumstrittenen Höhepunkt des Festtages, dem Kreisen von Licht und Duftstoffen vor der Göttin in ihrem vollendeten *śṛṅgār*, der eigentlichen *āratī*, anwesend. Diese im Tempel ebenso bezeichnete *śṛṅgārāratī* bleibt, auch aus praktischen Gründen[77], auf das Sanktuarium beschränkt und bezieht die Gottheiten des Tempels anders als bei den alltäglichen *āratīs* nicht ein. Der den anwesenden Tempelbesuchern zugängliche Abschnitt, das Kreisen von Licht und Duftstoffen, dauert mit etwa 20 Minuten erheblich länger als im Alltag. Die Dauer verlängert sich unter anderem wegen ihrer langsameren Geschwindigkeit. Außerdem unterscheidet sich die *śṛṅgārāratī* durch eine generell höhere Sorgfalt in der Ausführung – sie ist nach Angaben der *pūjārīs* auf die hohe Verehrerzahl im Tempel abgestimmt und für diese inszeniert. Es werden keine zusätzlichen oder andere als die bei einigen *pūjārīs* auch in den *āratīs* des Alltags üblichen *mantras* gesprochen; auch eine *śṛṅgārāratī* kann demzufolge gänzlich ohne *mantras* ausgeführt werden. Diese publikumswirksame Verehrungsform ist die einzige dem Varṣik Śṛṅgār spezifische rituelle Handlung des Tages. Sie erfolgt zusätzlich zu den beiden täglichen *āratīs*, und ausschließlich an Caitra Ekādaśī. Für ihre Ausführung wird bewusst der Zeitpunkt gewählt, an dem die meisten Gläubigen im Tempel versammelt sind. Erst sehr viel später, etwa ein Uhr nachts, findet die auch an diesem Festtag von Verehrern wenig besuchte *śayanāratī* statt.

Es wurde bereits deutlich, dass die der Öffentlichkeit zugängliche *śṛṅgārāratī* aus dem Kreisen von Licht, *daśaṅg* und Kampfer im Sanktuarium der Dhūmāvatī besteht. Ihr geht im geschlossenen Sanktuarium, wie bei den *maṅgalāratīs* und *śayanāratīs*, ein Kernritual voraus. Das notwendige tägliche Basisritual für die Göttin in Form dieser beiden *āratīs* bildet natürlich auch an Festtagen die Grundlage ihrer Verehrung; es wird durch den festlichen Anlass nicht modifiziert. Das oben in der Diskussion des Alltagsrituals ausgeführte Kernritual bleibt an Festtagen im Jahreszyklus aber nicht ausschließlich auf *maṅgalāratī* und *śayanāratī* begrenzt. Es ist auch Bestandteil der einzigen zusätzlichen Ritualhandlung des Festtages, der *śṛṅgārāratī*. Wie im Alltag bleibt es, im geschlossenen Sanktuarium ausgeführt, den Blicken der Verehrer verborgen. Aussagen aller *pūjārīs* ergaben eindeutig, dass sich das festtägliche

[76] Bei der von mir beobachteten *śṛṅgārāratī* etwa 550-600 Personen.
[77] Die dicht gedrängte Menschenmenge verhindert für die *pūjārīs* jede Bewegung außerhalb des Sanktuariums.

Kernritual vom alltäglichen in der Art und Abfolge der Gaben nicht unterscheidet, jedoch in deren Qualität und Quantität. Für die erklärte Absicht des Anlasses, die Schmückung der Göttin, ihren festlichen *śṛṅgār*, werden erhebliche Mittel investiert, vorrangig für große Mengen qualitativ hochwertiger *mālās*. Jede Gabe des Kernrituals wird aber intensiviert. Ausgewählte Parfümöle, prunkvolle Bekleidung, der Festtagsschmuck der Göttin und reichlich hochwertige Süßigkeiten als *naivedya* sind kennzeichnende Bestandteile des Kernrituals der *śṛṅgārāratī* ebenso wie das der Öffentlichkeit zugängliche, im Vergleich zum Alltag sehr elaborierte, Kreisen von Licht, *daśaṅg* und Kampfer vor Dhūmāvatī.

Die besonders sorgfältig ausgeführte Dekoration der Göttin, ihr *śṛṅgār*, gilt *pūjārīs* und Tempelbesuchern übereinstimmend als wichtigste und charakteristischste Komponente nicht nur des Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, sondern eines jeden Festtages im Tempel. Dies steht in Verbindung damit, dass eine solche Schmückung der Gottheit in den Heiligtümern von Benares und darüber hinaus generell zu den wichtigsten Festelementen in Tempeln überhaupt zählt. Mit ihr werden gleich zwei elementare Anforderungen an öffentlich begangene festliche Anlässe erfüllt: Zum einen wird die Gottheit selbst durch ihre Verschönerung unmittelbar geehrt und durch die Dekoration mit nicht alltäglichen, ausgewählten und kostbaren Attributen besonders ausgezeichnet, und zum anderen erfahren die dabei anwesenden Gläubigen eine außergewöhnliche Schau der jeweiligen göttlichen Manifestation. Da *darśana* (natürlich wie oben beschrieben verbunden mit der Darbringung von Gaben) hauptsächlicher und zum großen Teil einziger Anlass für den Tempelbesuch der Verehrer an Fest- wie an Alltagen ist[78], erscheint es folgerichtig, dass von Seiten des Tempels vorwiegend dieser Aspekt berücksichtigt und betont wird. In Abgrenzung vom Alltag wird den Gläubigen ein in Qualität und Quantität deutlich erhöhter *śṛṅgār* präsentiert.[79]

Fünf Personen waren am von mir beobachteten Festtag drei Stunden lang ausschließlich mit der Ausgestaltung des Sanktuariums beschäftigt. Bei Öffnung der Sanktuariumstüren bot sich den Gläubigen dann auch ein beeindruckendes Bild: die Göttin war ebenso wie der gesamte sie umgebende Schrein (inklusive aller Säulen, des Podestes und der Überdachung) lückenlos von Blüten und Blumengirlanden bedeckt. Von der *mūrti* der Dhūmāvatī war nur das von einer Maske bedeckte Gesicht einsehbar. Die *devī* selbst und ihre unmittelbare Umgebung waren mit Jasmin verziert, außerdem wurden noch Rosen, roter Hibiskus, Tagetes und *Aśoka*-Blätter verwendet.[80] Obwohl auch an anderen Festtagen des Tempels die nähere räumliche Umgebung der *devī* verstärkt mit Blumen ausgestattet wurde, blieb Caitra Ekādaśī der einzige Tag des Jahres, an dem ich einen derart komplex auf das Sanktuarium ausgedehnten *śṛṅgār* beobachtete. Langjährige Erfahrungen der *pūjārīs* bei

---

[78] Vgl. dazu auch Kapitel 5. 1.

[79] „Zu Ekādaśī erscheinen viele Leute, die nicht reguläre Besucher sind. Wir finden gutes Geld, und so versuchen wir also, einen guten *śṛṅgār* zu machen. Vasant Pañcmī ist viel kleiner." Kailāsnāth Gosvāmī am 25. 05. 2003.

[80] Jasmin erscheint als besonders wertvolle Blüte häufig bei nichtalltäglichen Verzierungen der Göttin. Sie ist die wichtigste und gebräuchlichste weiße Blume im hinduistischen Ritual generell. Im Tempel der Dhūmāvatī wird sie außer ob dieser sehr allgemeinen Bedeutung aus keinen besonderen Gründen verwendet. Es werden entgegen eventueller Annahmen selbst von den *pūjārīs* keine Bezüge zum Witwenstatus der Göttin hier ob der der Blüte innewohnenden Farbsymbolik – in Analogie zur weißen Witwenkleidung – hergestellt. Zur (abweichenden) Bedeutung von weißen Blüten im südindischen Ritual vgl. Beck (1969, 553-559).

festlichen Dekorationen wurden am Ergebnis des heutigen Festschmuckes sehr deutlich. Die raffinierte Ausschmückung ermöglichte den Verehrern ein außergewöhnliches, einmaliges Erlebnis von *darśana*. Die ihnen aus alltäglichen Besuchen bekannte Erscheinung des Sanktuariums hatte sich gänzlich verändert, und gewöhnlich sichtbare Elemente waren scheinbar verschwunden. Einzelne Bestandteile des Raumes hatten ob der Menge der verwendeten Blumen nicht nur Farbe und Oberflächenkonsistenz, sondern auch Gestalt und Form verändert. Insbesondere die Anordnungsweise der Blumengirlanden veränderte die Wahrnehmung über die dimensionale Gliederung und Platzaufteilung des Ortes erheblich. Den Blick leitend verliefen ob ihrer Dichte wie Stoff- oder Teppichbahnen wirkende Blumengirlanden sich verengend auf das Gesicht der Göttin hin. Dadurch entstand der optische Effekt, als ob sich die *devī* in einer Grotte oder Höhle am Ende eines sich zu ihr hin verjüngenden Eingangstunnels befinde. Dieser Stil der Ausschmückung ist bereits Tradition und wird in jedem Jahr wiederholt. Die Kanalisierung und Fokussierung der Aussicht wirkt geradezu psychologisch auf die Betrachter ein und ermöglichte ihnen *darśana* als ein empirisch sehr eindrucksvolles Erlebnis (vgl. Abb. 18 und Abb. 23).[81]



Abb. 23
Śṛṅgāra der Dhūmāvatī am Varṣik Śṛṅgār mit dem *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī, 13. 04. 2003.

[81] Für einen photographischen Vergleich zwischen einem alltäglichen und einem festlichen *śṛṅgār* vgl. neben Abb. 18 und Abb. 23 auch Abb. 19.

Der Festtagsschmuck Dhūmāvatīs setzt sich aus einzelnen Schmuckteilen zusammen. Die Göttin trägt zu festlichen Anlässen immer eine Maske, in die Stirnmal, Ohr- und Halsschmuck und Diadem bereits integriert sind (vgl. Abb. 24). Der als notwendig erachtete Nasenreif wird dagegen separat angelegt. Häufig, so auch an Caitra Ekādaśī, wird sie von einem Schirm überdacht. Im Tempel existieren mehrere Festtagsmasken für die Göttin, die sich aber ausschließlich in der künstlerischen Gestaltung, nicht in ihren grundlegenden Merkmalen unterscheiden. Sie sind nicht allgemeines Eigentum des Tempels oder der *Pūjārī*-Großfamilie, sondern sie befinden sich im persönlichen Besitz einzelner Zweige der Familie Gosvāmī. Gegenwärtig werden drei verschiedene Masken von verschiedenen *pūjārīs*, abhängig von deren jeweiliger Familienzugehörigkeit, verwendet. Ihr Darstellungsstil und ihre Ikonographie unterscheiden sich nicht von den üblichen in der Stadt; Masken dieser Stilausprägung finden sich in vielen unterschiedlichen *Devī*-Tempeln. Ihre künstlerische Wiedergabe folgt vereinheitlichten und standardisierten Grundsätzen und präsentiert, so zum Beispiel an den Schmuckelementen *ṭīkā* und Nasenreif ersichtlich, eine verheiratete Göttin.



Abb. 24
Maske im *śṛṅgāra* der Dhūmāvatī am Varṣik Śṛṅgār, 26. 03. 2010.

Masken sind in vielen Göttinnentempeln (und teilweise auch für männliche Gottheiten) der Stadt bedeutungsvoll.[82] Sie werden in Benares, anders als in weiten Gebieten Südasiens, kaum gelöst von *mūrti* oder Tempel verehrt. Prozessionen, in denen Masken

[82] Einführend zu rituellen Masken vgl. Olschanski (2001, 116-144) und Pernet (1995, 259-263). Zum theoretischen Bezug zwischen Maske und Macht vgl. Tonkin (1979, 240-248).

einzelne Gottheiten versinnbildlichen, spielen in der religiösen Tradition der Stadt keine Rolle.[83] Der jeweiligen finanziellen Situation entsprechend gehören vielen Tempeln mehrere Masken, und nur sehr kleine Schreine besitzen keine. Vorrangig zu festlichen Anlässen wird die übergroße Anzahl aller *mūrtis* von Göttinnen in Benares mit einer Maske versehen.[84] Sie dient, wie ausgedehnte Interviews mit den auch für die Festtagsdekoration verantwortlichen *pūjārīs* in Tempeln zum Beispiel aller Mahāvidyās, aller Navagaurīs und mehrerer der Navadurgās in Benares eindeutig belegen[85], vor allem der äußerlichen Schmückung und einer für Gläubige sichtbaren Abgrenzung von der Alltagserscheinung.[86] Der Tempel der Dhūmāvatī bildet dabei keine Ausnahme. Auch hier wurden von *pūjārīs* und Gläubigen einzig diese beiden Funktionen für die (Festtags-) Masken der Göttin angegeben.

Das äußere Erscheinungsbild Dhūmāvatīs auch an ihrem größten Festtag, ihrem Varṣik Śṛṅgār, reiht sich wie zu erwarten ohne Abweichungen in das Darstellungsprofil ein, wie es auch im Alltag gebräuchlich ist. Den Tempelbesuchern wird die Abbildung einer wohltätigen, milden, verheirateten *mohallā devī* dargeboten, abzulesen an allen sichtbaren und ihnen vertrauten Elementen des *śṛṅgārs*: an ihrer Maske und der Art ihres Schmucks, der roten Markierung der Stirn (in Vertretung des durch die Krone verdeckten Scheitels), der verwendeten Blütenarten und ihrer roten Bekleidung, sofern diese aus dem Blumenmeer hervorsieht. In der Präsentation der Göttin erscheinen auch und besonders zu diesem speziellen Anlass keine Andeutungen einer abweichenden Visualisierung. Alle Bezüge zu ihrem tantrischen Hintergrund bleiben vollständig unberücksichtigt. Das Ergebnis des Wandlungsprozesses der Dhūmāvatī, ihrer ‚Versüssung', ist damit plastisch und deutlich auch an dieser ikonographischen Präsentation der Göttin nachzuweisen, wie sie an ihrem wichtigsten Festtag jährlich wiederholt wird.

Nach der *śṛṅgārāratī*, der einzigen rituellen, nicht aber festlichen Handlung der Nacht, strömten die anwesenden Gläubigen zum *darśana* der Göttin. Weil dazu erfahrungsgemäß eine sehr große Menge an Personen erwartet wurde, hatten die Organisatoren der Festlichkeit eine Absperrung aus Bambusstäben errichtet. Sie kanalisierte und regulierte den Zugang zum Sanktuarium, indem sie ihn in zwei für die Geschlechter getrennte Gänge unterteilte (vgl. Abb. 25 und Abb. 26). Diese Praktik ist bei größeren religiösen Festen, vor allem bei Navarātri, in Benares in vielen Heiligtümern üblich – im Tempel der Dhūmāvatī konnte ich sie ausschließlich an Caitra Ekādaśī beobachten. Ebenfalls nur am heutigen Tag wird der südliche Seiteneingang zum Tempelinnenhof, der üblicherweise nur von den *pūjārīs* genutzt wird, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Dort wurde *prasāda* verteilt[87], und die Gläubigen wurden zu diesem Ausgang dirigiert, um den nachfolgenden Verehrerstrom nicht zu blockieren. Gewöhnlich dient der Haupteingang zum Tempel ebenso als dessen Ausgang. Trotz dieser praktischen Vorkehrungen von Seiten des Tempels kam es zu starkem Gedränge

[83] Exemplarisch zur Tradition von Masken in Prozessionen kann Vergati (2000, 38-42) herangezogen werden.
[84] Vgl. auch die Beobachtungen von Wilke (2006, 72-80) während Navarātri.
[85] Von mir ausgeführt in den Jahren 2001-2005.
[86] So auch Wilke (2006, 79f.) in ihren Feldstudien von Informanten mitgeteilt.
[87] Zu *prasāda* als Ritualbestandteil und zu den damit verbundenen Prozessen der Nahrungstransaktionen, hier am Beispiel des Rituals in Chhattisgarh, Zentralindien, vgl. Babb (1970b, 294-304).

und kleineren Tumulten, weil die Zahl der wartenden Verehrer weiter zunahm und aus dem Tempelvorhof nachdrängte. Um 21 Uhr 15 waren etwa 700 Personen versammelt. Daraufhin begannen Mitglieder der *Pūjārī*-Familie und Helfer, die Anwesenden am Tempeleingang in kleinere Gruppen von ungefähr fünf Personen abzugrenzen und sie so geordnet zum Sanktuarium vorzulassen. Durchschnittlich zwölf bis fünfzehn Personen pro Minute nahmen ohne Unterbrechung bis 23 Uhr 20 *darśana* der *devī* und brachten ihre Gaben. Wie im Alltag wurden Blumengirlanden einbehalten, einzelne Blüten und seltener eine Girlande wurden von den im Sanktuarium anwesenden *pūjārīs* als *prasāda* zurückgereicht, ebenso wie Teile der dargebrachten Kokosnüsse. Diese wurden im Sanktuarium vor der Göttin aufgeschlagen. Bis 23 Uhr 50 erschien dann ein etwas verringerter Menschenstrom, um 24 Uhr 15 war der Verlauf des *darśana* beendet, und um 24 Uhr 30 befanden sich kaum noch Gläubige im inneren Tempelgelände. Nach der Sanktuariumsöffnung hatten damit etwa 2100 bis 2300 Personen *darśana* der Dhūmāvatī in ihrem festtäglichen *śṛṅgār* genommen. Es waren geringfügig mehr Männer als Frauen erschienen. Zusätzlich hatten sich vorher, am frühen Abend, 50 bis 70 Verehrer mit Gaben im Tempel eingefunden und waren bereits vor Sanktuariumsöffnung wieder gegangen.



Abb. 25
Kanalisierte Besucherströme vor dem Sanktuarium am Varṣik Śṛṅgār, 13. 04. 2003.



Abb. 26
Nach Geschlechtern geteilte Zugangswege zum Sanktuarium am Varṣik Śṛṅgār, 26. 03. 2010.

Wie im Alltag findet später in der Nacht eine *śayanāratī* statt. Anders als an jedem anderen Tag im Jahreszyklus werden Sanktuarium und Tempel danach aber nicht geschlossen. Die Feierlichkeiten erstrecken sich über einen Großteil der Nacht, und die Göttin bleibt bis zur üblichen *maṅgalāratī* des nächsten Morgen anwesend und für ihre Verehrer zugänglich. Caitra Ekādaśī ist der einzige Anlass des gesamten Jahres, an dem Tempel und Sanktuarium während der gesamten Nacht für die Gläubigen geöffnet bleiben.

Ein sehr wichtiges und sicher auch publikumswirksames Element der Festnacht ist die unmittelbar vor dem Tempeleingang, auf dem Tempelvorhof stattfindende Musikveranstaltung. Sie beruht, wie oben bereits festgestellt, auf einer für mindestens ein Jahrhundert schriftlich nachweisbaren, aber sehr wahrscheinlich wesentlich älteren Tradition[88] und findet noch gegenwärtig jährlich am Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī statt. Am Tag war eine Bühne, die mit 6 Meter Länge und 4,5 Meter Tiefe ausreichend Raum für mehrere Musiker bot, auf dem Vorhof vor dem Tempeleingang aufgebaut worden. Sie befand sich genau dem Sanktuarium gegenüber und war auf die *devī* hin ausgerichtet. Dieses Arrangement ermöglichte den Musikern, ihre Kunst unmittelbar vor und angesichts der Göttin darzubieten. Das Programm begann um etwa 22 Uhr 30, noch während der Zeit des größten Besucherstromes zum *darśana*. Um 23 Uhr 30 hatte sich eine große Besucherzahl vor der

[88] Bharat Jiwan, angegeben in Kumar (1995, 148f.), dokumentierte für 1907 bis 1922 das Begehen des *śṛṅgārs* Dhūpcaṇḍi mit *veśyas*. Vergleichsdaten von 1982 aus den Zeitungen *Āj*, *Gāṃḍiv*, *Jayadeś* und *Sanmarg* belegen „decoration of the image, and *darśan* in a formal manner“, vgl. ebd. Diese Angaben wurden von den *pūjārīs* des Tempels einhellig bestätigt.

Bühne versammelt; ungefähr 280 Personen beobachteten das Geschehen (vgl. Abb. 27). Ich schließe mich Kumar (1995, 141) an, die wie ich beobachtete:

> „The presence or absence of land does not affect the nature of celebrations which always take place on the streets. The extend of the construction is also not a good marker of the strength of devotees of the place and of how grand the celebration may be."



Abb. 27
Besucher des nächtlichen Musikprogramms auf dem Vorhof des Tempels am Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, 13. 04. 2003.

Wie während des *darśana* übertraf die Anzahl der Männer hier ebenfalls geringfügig den der Frauen; etwa ein Zehntel aller Anwesenden waren Kinder. Die Veranstaltung dauerte bis ungefähr 4 Uhr morgens an. Es ist bei solchen auch im zeitgenössischen Benares stattfindenden *śṛṅgārs* begleitenden Musikprogrammen generell üblich, sie spät am Abend beginnen und die gesamte Nacht andauern zu lassen. Kumar (1995, 142) beschreibt weiter:

> „Today, the street before the temple is decorated with paper flags, loudspeakers are set up, and both tiny coloured lights as well as high-powered spotlights used to illuminate the place. A proper stage is constructed, with more flags, lights, and paper decorations. In front are spread *durrie*s (cotton rugs) and shopkeepers bring out their chairs and benches. Since this impromptu but effective auditorium rather disturbs the flow of normal traffic and work in general in the vicinity, all action takes place only late at night. Then, from midnight onwards, there is a music programme till dawn."

Das Musikprogramm folgt einer Vielzahl von Richtlinien, die sich historisch entwickelten und die nur mit Wissen um ihren Hintergrund zu bemerken und zu erklären sind: religiösen, regionalen, sozialen, kulturellen, ästhetischen usw. Benares weist eine lange, spezialisierte Tradition in sowohl Musikentwicklung als auch -präsentation der unterschiedlichen Genres auf. Verschiedene Einteilungskriterien werden für Musik generell, auch für *bhajans* und

kīrtans, angelegt. Unter anderem ist die temporale Zuordnung zu einzelnen Saisons oder Monaten wichtig.[89] Da die Festlichkeiten im Monat Caitra stattfanden (und -finden), wurden bei den noch von *veśyās* und *gaunhārins* begleiteten *śṛṅgārs* folgerichtig überwiegend Musikstücke aus dem Genre *chaitī* vorgetragen. *Chaitī* gehört zu den vorherrschenden Volksmusikstilen in Benares – wie unter anderem auch *kajalī* (der Regenzeit zugeordnet), *holī* (wie *chaitī* zur Frühlingszeit gehörend) und *birahā*, in allen Saisons akzeptiert[90] – und repräsentiert, wie der Name ausdrückt, einen bestimmten Monat, aber auch die Frühlingssaison allgemein.[91] Mit den Auftritten der professionellen Sängerinnen verschwanden diese Präsentationen von *chaitī*, und wie bei vielen Festlichkeiten in Benares grundsätzlich werden im Tempel für die *mohallā devī* gegenwärtig vorzugsweise *birahā*[92] und weithin bekannte *bhajans* für jede beliebige hinduistische Gottheit aufgeführt. *Birahā*, ein Volksmusikstil damals eher unterer Gesellschaftsschichten der Region[93], etablierte sich ab etwa 1910 als Präsentationsform zu *śṛṅgārs* in Benares.[94] Kumar (1995, 152f.) stellt fest:

> „…the most significant development in popular music culture ist the development of biraha. ... Biraha in itself is a traditional rural form, sung by castes such as Ahirs, Kahars, and Gadariyas without accompaniment. From this it developed, perhaps around the turn of the century, to a "type" of music sung by groups of men with instruments on stage. The form has new fixed melodic rules and prohibitions, and may have any kind of content. At shringars it sets out to be devotional, proceeds to the romantic, even lewd, and by early morning is topical, satirizing local political figures and events. ... Biraha and qawwali are not seasonal, not particularly distinguishable melodically, and are very pointedly confined for their audience to the lower classes. ... With the growth and influence of biraha, qawwali, and ghazal, the clear distinction between genres is getting blurred. ... Biraha, especially, conquers all, in that within its hours of presentation it incorporates the style of kajli, chaiti, or one of the many other kinds of folk music in the region (depending on the season), as well as film songs. ... Traditional folk instruments ... are gradually beeing replaced by the tabla, harmonium, and, recently, the electric banjo. ... The quality of rapport between audience and performer has declined."

Anfänglich noch parallel zu anderen damals verbreiteten Musikgenres wie *chaitī* und *kajalī* vorgetragen, verdrängte *birahā* diese ab etwa 1950 verstärkt. Seit ungefähr 1970

---

[89] „Music in Banaras is aligned to the principle of time as „appropriatenes, ..." Vgl. ebd., 125.

[90] Vgl. unter anderem Marcus (1989, 99) und Kumar (1995, 147). Zu populärhinduistischen Liedern für Göttinnen in Benares allgemein vgl. Giri (2006, 81-90).

[91] „There are over a dozen folk musical styles in Banaras, ... What they symbolize is the climax of seasonal appropriateness. They also symbolize mauj, masti and Banarsipan." Vgl. Kumar (1995, 147).

[92] „*Birahā* is a folk music genre of the Bhojpuri region, … *Birahā* is an entertainment genre of the lower castes of the region, the common folk. ... the performances are free and open to anyone wishing to attend. ... These performances are thus important examples of lower-class culture occuring in public arenas." Vgl. Marcus (1989, 93 f.). Zur Ausbreitung und wachsenden Akzeptanz von *birahā* gegenwärtig vgl. auch Katz (1993, 198-200).

[93] „*Birahā* has traditionally been a genre of the Ahir and neighbouring castes (Rājbhar, Kurmi, Mallāh, etc.). These groups are from the lower end of the caste system. … Performers and members of the *birahā* audiences are usually from the lower castes. People from the upper castes consider it below their dignity to attend *birahā* performances." Vgl. Marcus (1989, 102).

[94] Zur historischen und musikalischen Entwicklung des Genres und seiner Etablierung im urbanen Umfeld vgl. ebd., 94ff.

verschwanden sie gänzlich, und gegenwärtig ist *birahā* die dominante Unterhaltungsform bei *śṛṅgārs* der Stadt. Marcus (1989, 106f.) schlussfolgert:

> „*Shringār*s, with but a few exceptions, have been left to the domain of the lower classes. With the withdrawal of the upper classes from the audiences, if not the financial support, of *shringār*s, these festivities became an important symbol of lower-class identity and a major forum for lower-class culture. ... *Birahā*, a music of the lower classes, was embraced as the appropriate form of entertainment for these events."

Die Musiker für den Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī werden von den *pūjārīs* ausgewählt, wobei eventuelle Wünsche wichtiger Geldspender nach Möglichkeit Berücksichtigung finden. Das Orchester 2003 bestand aus sechs Musikern, einer Sängerin und zwei sich abwechselnden Sängern. Die Instrumente wurden ebenso wie die Sängerstimmen durch Mikrophon und Lautsprecher verstärkt. Das Ensemble entsprach in der Zusammensetzung damit nicht einer *birahā parṭī*, die üblicherweise aus fünf bis sechs Mitgliedern besteht: Hauptsänger, zwei oder drei Chorsänger, *ḍholak* und Harmonium.[95] Das breit gefächerte Spektrum an Instrumenten und Sängern ermöglichte der Musikergruppe vielmehr ein universelles Repertoire. Neben *birahā* wurden *bhajans* mit einer dem Publikum durch Musikmedien bekannten instrumentalischen Untermalung vorgetragen. Auch Kumar (1989a, 164f.) beschreibt eine solche Entwicklung für die gesamte Stadt Benares:

> „The new style of celebration that has evolved has taken the following form: a team of professional musicians is invited to perform late at night, usually at midnight. A public stage is set up with lights, frills, flowers, and so on, and the street in front is turned into an auditorium with cotton rugs, tents in some cases, and plenty of loudspeakers. ... This form of celebration dates back no more than twenty-five to thirty years."

Das Publikum wird teilweise in die Präsentation einbezogen und interagiert mit den Artisten. Es äußert Musikwünsche, begleitet singend bekannte Stücke, tanzt, spendet Beifall oder bringt Missfallen zum Ausdruck. Die Ausrichtung des Orchesters auf den speziellen Anlass und die Göttin blieb jedoch während der gesamten Nacht dominant und deutlich erkennbar. Die Sänger verließen teilweise die Bühne, um sich in den Tempel zu begeben. Dort präsentierten sie ihre Lieder unmittelbar vor dem Sanktuarium der *devī*. Musiker und Sänger wurden von Mitgliedern der *Pūjārī*-Familie auf der Bühne, vor allen Anwesenden, wiederholt mit *mālās* aus dem Sanktuarium geehrt. Zum Abschluss des Programms wurde die Sängerin des Ensembles vom diensthabenden *pūjārī* Rājendra Gosvāmī in das Sanktuarium gebeten und dort vor der Göttin gesegnet. Diese Ehre wird nur selten und sehr wenigen ausgewählten, zur *devī* in besonderem Verhältnis stehenden Personen zuteil. Am heutigen Tag beispielsweise wurde niemand sonst der Zutritt zum Sanktuarium erlaubt.

Die Musikpräsentation hat neben dem religiösen natürlich auch volksfestähnlichen Charakter. Dieser ist – ebenso wie die Veranstaltung von *melās* – vor allem charakteristisch

[95] Vgl. Marcus (1989, 100f.), der auch nähere Erläuterungen zur Ausformung der *Birahā*-Ensembles gibt.

für Tempel, die weniger von orthodoxen und höheren Gesellschaftsschichten angehörigen Gläubigen frequentiert werden.[96] So beobachtete Kumar (1995, 144):

> „In the views of the reformist observers, shringars in the past overlapped too far and too unashamedly between „religion“ and „entertainment“ – and this was a mistake mostly of the patrons, the upper classes. Today there is more of the same overlapping, and observers lament it, but the mistake of thus confusing religion and entertainment is attributed only to the nature of the lower classes.”

Die Festlichkeit zieht neben den regulären Verehrern der Göttin auch ein breiteres Publikum an, vor allem Männer sowohl aus der unmittelbaren Nachbarschaft als auch aus weiter entfernten Gebieten. Einige von ihnen tanzten vor der Bühne und offensichtlich wurde Alkohol, wenn auch nicht öffentlich inmitten der Ereignisse, konsumiert. Das Geschehen erhitzte sich um 24 Uhr 15, als im Außenhof[97] vor dem Tempel ein Streit ausbrach, der in einer Rangelei endete und bis ins Tempelinnere getragen wurde. Auch das Verhalten der *pūjārīs* und ihrer Helfer im Tempel und im Sanktuarium wurde von dieser Stimmung beeinflusst; sie agierten erregter und rauer als im Alltag.

Der *devī* werden an Varṣik Śṛṅgār von einigen Gläubigen mitunter Gaben dargebracht, die im Alltag selten und auch zu anderen Festtagen nicht immer und nicht in dieser Häufigkeit erscheinen. Neben den schon erwähnten Kokosnüssen und speziellen Süßigkeiten sind dies auch Alkohol und Zigaretten. Dieser der Göttin gereichte Alkohol wird als *prasāda* an alle Verehrer verteilt, die das wünschen. Die Ausgabe aus dem Sanktuarium erfolgt dann in einer jeweils sehr kleinen Menge von meistens nur wenigen Tropfen. Es ist natürlich nicht zwingend notwendig, auch für die *pūjārīs* nicht, Alkohol als *prasāda* entgegenzunehmen. Wer berauscht am Fest teilnimmt, hat Alkohol also im privaten Rahmen getrunken. Im Tempel wird Alkohol in zwei seiner Nutzung nach verschieden benannte Typen differenziert. Der aus dem Persischen stammende Begriff *śarāb* bezeichnet hier nichtrituelle, in keinem Bezug zu Dhūmāvatī stehende, privat außerhalb des Tempelumfeldes konsumierte Spirituosen. Alkohol aber wird als *madirā* verstanden, mit der Sanskritbezeichnung für ein berauschendes Getränk also, sobald er der *devī* als Gabe gereicht wird und sich demzufolge in *prasāda* wandelt.[98] Generell wird jede Gabe und auch jede Tätigkeit (zum Beispiel die Dienste im Sanktuarium) für die Göttin vor ihr, nach der Darbringung, zu *prasāda*. Die bereits in der Benennung speziell des Alkohols ersichtlichen Bewertungsunterschiede, die von den *pūjārīs* angelegt werden, müssen als Reaktion auf verbreitete Anschauungen in der Bevölkerung gedeutet werden. Alkoholgenuss ist, wie auch die beschriebenen Festlichkeiten zeigten, in zumindest Teilen der die Tempelumgebung vorrangig bewohnenden unteren Mittelschicht nicht in dem Maße verpönt wie in zum Beispiel brahmanischen Schichten der

---

[96] Zur typischen Publikumszusammensetzung bei *melās* und *śṛṅgārs* in Benares und zur Anziehungskraft der dortigen Musikpräsentationen vgl. Kumar (1993, 232f.).

[97] Unter „jungen Männern aus der Nachbarschaft, die getrunken hatten“ Kailāsnāth Gosvāmī am 25. 05. 2003.

[98] „Wir nehmen *prasāda*, also tun wir nichts Schlechtes. Wenn Du draußen trinkst, nimmst Du *śarāb*. *Madirā* heißt das als Opfer für und *prasāda* von der *devī*.“ Kailāsnāth Gosvāmī am 25. 05. 2003. Diese Unterscheidung wurde von allen *pūjārīs* des Tempels getroffen.

Stadt Benares. Trotzdem wird auch hier wie in den meisten hinduistischen Gemeinschaften Alkoholkonsum überwiegend als negativ angesehen. Als Bestandteil des Rituals im Tempel der Göttin erfährt er jedoch eine Aufwertung. Als Opferspende für Dhūmāvatī, auch an anderen Festtagen[99] oder im Alltag, wird Alkohol immer gebilligt. Wenn er Dhūmāvatī, die ihn als rituelle Dedikation ihrer Verehrer schätzt und annimmt, gereicht wird, wandelt sich Alkohol wie alle beliebigen anderen Gabenarten in *prasāda* und ist ihnen gleichwertig.[100]

Die Gabe von Alkohol, zu welchem Zeitpunkt im Jahreszyklus sie auch immer erfolgt, grenzt Dhūmāvatī sichtbar von vielen anderen *devīs* ab, besonders und gerade von *saumya*, vegetarischen (und damit nicht nur Fleisch, sondern natürlich auch Alkohol und Drogen ablehnenden), verheirateten Göttinnen.[101] Sie platziert Dhūmāvatī deutlich in den Bereich der *ugra*, wilden Göttinnen und deutet unter anderem auch auf ihren spezifischen Charakter aus der tantrischen Quellenkonzeption hin.[102] Alkohol spielt aber auch in der Verehrung vieler Gottheiten mit lokalem, nichtsanskritisierten Hintergrund, bei den in Benares verbreiteten Māīs, Bīrs und Bābās, eine Rolle. Häufig werden auch diesen Alkohol gereicht, so dass diese Praxis Gläubigen generell nicht vollkommen fremd ist. Dhūmāvatī nun, so wurde detailliert bereits ausgeführt, gilt der großen Mehrheit ihrer Verehrer in ihrer Funktion als *mohallā devī* als Māī oder Māṁ. Diese drei Begriffe werden ganz natürlicherweise als inhaltliche Synonyme verstanden und gebraucht. Die Göttin besitzt Elemente beider, in ihrer Funktion ohnehin sehr nahen, sich überlappenden Positionen – zugänglich und wohltätig sorgt sie mütterlich für die Bewohner der Nachbarschaft. Dass Dhūmāvatī Alkohol angeboten wird, ist also auch für Tempelbesucher ohne detailliertes Wissen zum tantrischen Konzept der Göttin nicht verwunderlich. Für sie gehört dies zur bekannten Tradition der Verehrung lokaler Māīs.

Zigaretten können der Göttin wie Alkohol zu jedem beliebigen Zeitpunkt, auch im Alltag, gereicht werden. Darüber hinaus sind beide Gaben auch in vielen anderen Punkten vergleichbar. Sie wirken intoxikierend, und als Drogen werden sie bestimmten Gottheiten des nichtsanskritisierten Hinduismus zugeordnet, unter anderem solchen mit tantrischem und lokalem Hintergrund. Zu Dhūmāvatī besteht darüber hinaus ein weiterer Bezug: Zigaretten gelten wegen ihrer Rauchentwicklung, ähnlich der beim Verbrennen *daśaṅgs*, als eine von der Göttin favorisierte Gabe. In der Befragungspraxis wurde eine solche Interpretation, ebenfalls ähnlich wie für die Vorliebe der Göttin für *daśaṅg*, von den *pūjārīs* und sehr wenigen Verehrern angeführt. Darauf, dass diese besondere Neigung Dhūmāvatīs im Tempelumfeld bekannt ist und in ihr Ritual einbezogen wird, verweist deutlich auch die Tatsache, dass *bhāṁg* hier keinerlei Rolle spielt. *Bhāṁg* ist als weitaus wichtigste Droge in der religiösen Tradition von Benares vor allem in der Verehrung Śivas verankert. Würde eine Affinität der Göttin zu Rauschmitteln ganz allgemein angenommen, könnte ihr austauschbar jede beliebige Art von Drogen gegeben werden. Mit Sicherheit ist anzunehmen, dass in diesem Falle der

---

[99] Vgl. die Gabe von Alkohol zu Vasanta Pañcamī, ausgeführt in Kapitel 5. 2. 3.

[100] „Nur selten ist jemand nicht einverstanden. Sie sagen, dass wir Alkohol opfern, weil wir ihn selbst mögen. Aber das ist nicht wahr – es ist die Art der Verehrung der Göttin. … Wir trinken keinen Alkohol, wir essen kein Fleisch; wir nehmen es nur als *prasād*." Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.

[101] Zur rituellen Gabe von Alkohol für weibliche, verheiratete Ahnen vgl. Dange (1985, 53-59).

[102] Zur Rolle von Alkohol in tantrischen Texten vgl. Bhattacharyya (1999a, 140-144).

bereits lang in Ritual- und Verehrungspraxis der Stadt etablierte und preisgünstige *bhāṁg* unter den bevorzugten Gaben erschiene. Die vollständige Abwesenheit zugunsten von Alkohol und Zigaretten hängt daher zweifelsfrei mit dem konzeptuellen Verständnis Dhūmāvatīs in ihrem Tempel zusammen. Alkohol und Zigaretten sind letztlich im weitesten Sinne Bestandteile des *śṛṅgārs* der Göttin und als solche für alle Verehrer sichtbar. Sie werden als *naivedya* in das Kernritual der *śṛṅgārāratī* inkorporiert.

Varṣik Śṛṅgār ist die mit Abstand wichtigste Festlichkeit im Tempel der lokalen *mohallā devī* Dhūmāvatī. Seine vermutlich mehrere Jahrhunderte zurückreichende Geschichte erfuhr im letzten Jahrhundert starke Veränderungen. Überwiegend folgte und folgt die Ausrichtung des Tages dem üblichen Begehen im Benares. Der Varṣik Śṛṅgār im Tempel Dhūpcaṇḍī gehört nachweislich zu den traditionellen, etablierten *śṛṅgārs* der Stadt. Er zieht Verehrer aus dem *mohallā* an, ebenso aber Publikum von außerhalb. Wie bei solchen in der Moderne sehr verbreiteten Varṣik Śṛṅgārs generell nehmen an den einer *melā* ähnlichen Festivitäten vor allem Mitglieder der Mittel- und Unterschicht teil. Neben populärreligiösen Elementen, so die Präsentation eines Musikprogramms, erscheinen am wichtigsten Tag des Jahreszyklus alle im Tempel bedeutsamen Festtagselemente überhaupt: *śṛṅgār*, *śṛṅgārāratī*, erhöhte Besucherzahlen zum *darśana*, im Vergleich zum Alltag erhöhte Quantität und Qualität beziehungsweise andere Gaben von Verehrern und erhöhte Quantität und Qualität beziehungsweise anderen *prasāda* von Seiten des Tempels. Die Ausrichtung des *śṛṅgārs* wird dabei von *pūjārīs* und Gläubigen gleichermaßen als wichtigstes Festtagselement angesehen. Das Budget für den Anlass, das höchste des Jahres, gestattet die angestrebte exquisite und sehr aufwändige Schmückung. Varṣik Śṛṅgār zieht die mit etwa 2300 größte Besucheranzahl des gesamten Jahres zum *darśana* an. Neben bekannten Gaben wie *mālās* werden von den Verehrern auch andere Gaben als im Alltag dargebracht, darunter hochwertige Süßigkeiten, Alkohol und Zigaretten. Die *śṛṅgārāratī*, zeitlich an die Präsentation des *śṛṅgārs* vor der Öffentlichkeit gebunden, bleibt die einzige vom Alltag abweichende rituelle Handlung.

5. 2. 2. Nāga Pañcamī

Nāga Pañcamī an Śrāvana Śuklapakṣa 5 wird im Tempelumfeld der Dhūmāvatī als zweitwichtigster Festtag des Jahres verstanden und ausgerichtet. Wie jede bedeutende Feierlichkeit hier geht er einher mit einem außergewöhnlichen und im Vergleich zum Alltag intensivierten *śṛṅgār*. Zusätzlich aber – und diese Komponente charakterisiert gegenwärtig Nāga Pañcamī im Tempel der Dhūmāvatī – wird ein *havana* veranstaltet. Dieses Element differiert von allen für den Anlass traditionell überlieferten Praktiken. Es ist kein Bestandteil der im Hinduismus weithin üblichen oder in der lokalen Religiosität etablierten Begehensweise des Tages. Die Ausrichtung eines *havanas* an diesem Termin stellt vielmehr eine rituelle Besonderheit dieses Tempels dar.[103]

Nāga Pañcamī ist vorrangig der Schlangenverehrung vorbehalten, die in ganz Indien einen wichtigen Stellenwert innerhalb von lokalen Traditionen innehat.[104] Nāgas, speziell Kobras, werden an diesem Tag in ihrer Gesamtheit oder personifiziert als Śeṣa (auch Ananta oder, in Teilen Bengalens, Orissas[105] und Assams als Göttin Manasā[106]) rituell geehrt. Im Haus, in Heiligtümern und an Orten der Natur, an denen Schlangen leben, werden ihnen vorrangig Milch und Getreide geopfert. Speziell diese Tradition knüpft an eine von mehreren Ursprungs- und Glorifizierungsgeschichten zum Anlass an. Sie erzählt, wie eine junge verheiratete Brahmanin ohne mütterliche Verwandte den Nāga-König Śeṣa als solchen und damit als ihren Beschützer würdigte. Dieser war von ihrer Ergebenheit ergriffen und nahm sie zeitweilig, um ihr einen Aufenthalt außerhalb des Schwiegerelternhaushaltes zu ermöglichen, als Nichte an seinem Wohnort auf. Während dort Nachwuchs zur Welt kam, ereignete sich allerdings ein Unfall. Die Frau ängstigte sich vor den plötzlich überall kriechenden kleinen Schlangen und ließ aus Schreck eine Messinglampe fallen, die sie gerade trug. Die schwere Lampe verletzte mehrere der Neugeborenen und trennte teilweise deren Schwanzenden ab. Nachdem die junge Frau in ihr Wohnhaus zurückgekehrt war, begann sie – zufällig an einem Fünften im Monat Śrāvana – eine Nāga-Verehrung. Ohne es zu wissen, wurde sie dabei von den verunstalteten Schlangenkindern beobachtet. Die hatten inzwischen erfahren, wer für ihr Leid verantwortlich sei, und waren gekommen, um sich mit Schlangenbissen zu rächen. Von den Gebeten der Frau für das Wohlergehen ihrer Schlangengeschwister bewegt, verschonten sie diese jedoch und nahmen ihr Opfer von Milch und Getreide an. Als Gegengabe ließen sie eine Juwelenkette zurück, die der Brahmanin zu Reichtum und Glück verhalfen.[107] Verbreiteter als diese ist eine zweite Geschichte, die ebenfalls über die besänftigende Wirkung von Speiseopfern auf Schlangen berichtet. Demnach traf ein Bauer beim Pflügen

---

[103] Zu den meist sehr einfachen und kurzen, von Tempelbesuchern persönlich ausgerichteten, öffentlichen *havanas* vgl. Kapitel 5. 1. dieser Arbeit. Sie sind von den wie hier von Seiten des Tempels, von den *pūjārīs* ausgerichteten, offiziellen *havanas* abzugrenzen.

[104] Als bis dato umfangreichstes Werk zu Nāgas im Hinduismus mit sehr ausführlichen Angaben zu Literatur, Legenden und Schlangenverehrung vor allem in lokalen Traditionen vgl. Vogel (1903).

[105] Zur Nāga-Verehrung in Orissa generell vgl. Panda (1986).

[106] Manasā hat vor allem in besagten Regionen eigene Verehrungspraktiken entwickelt, und sie ist gegenwärtig dort sehr verbreitet. Vgl. Smith (1980). Zum Zusammenhang mit der Göttin Ṣaṣṭhī vgl. Dimock (1969, 217-226). Für Details zu Ṣaṣṭhī vgl. Bhattacharyya (1948, 152-162), Kapp (1983, 300-320) und Stewart (1995a, 352-366).

[107] Vgl. Gupte (1997, 171f.), ohne Angabe der Originalquelle.

seines Feldes versehentlich auf ein Schlangennest und tötete die junge Brut. Die Schlangenmutter rächte sich mit tödlichen Bissen an der gesamten Bauernfamilie. Eine Tochter aber musste sie in einem anderen Dorf ausfindig machen. Als sie sich der Frau schließlich näherte, war diese gerade in die Nāga-Verehrung am Festtag vertieft und hatte Milch und Getreide bereitgestellt. Der Zorn der Schlange wurde durch die Speisen gekühlt, und sie gewährte der jungen Frau einen Nektar, der alle Familienmitglieder wieder zum Leben erweckte.[108] Seitdem soll an Nāga Pañcamī nicht gepflügt werden, kein Gemüse soll geschnitten oder gekocht werden, und keine gekochten Speisen sollen verzehrt werden.[109] Der wichtigste Ursprungsmythos zum Tag ist mit dem Sieg Kṛṣṇas über Kāliya im Fluss Yamunā verbunden. Als Dank dafür, dass die Schlange Kṛṣṇa im Kampf nicht verletzte, opferten die Hirten dieser Milch.[110]

Verschiedene lokale Riten sind mit dem Anlass verbunden.[111] Im Festtagsverlauf werden häufig Schlangendarstellungen aus Erde[112], Ton oder Holz[113], Stoff oder Edelmetallen[114] verehrt. Zusätzlich finden auch Baderiten an Flüssen statt, die oft von *melās* begleitet werden.[115] Das Einhalten von *vratas* ist verbreitet.[116] Die den lokalen Traditionen entstammende Nāga-Verehrung gründet mit großer Wahrscheinlichkeit vor allem auf dem Bedürfnis, Gefahren durch Schlangen abzuwenden. Der Termin des Festtages in der Regenzeit, in der Schlangen durch ihr vermehrtes Auftreten ein erhöhtes Risiko bilden, deutet zum Beispiel darauf hin. Von den durch Anbetung besänftigten Tieren erhofft man als Gegengabe für Riten und Opfergaben Unschädlichkeit. Schlangen sollen vom Haus ferngehalten und ihre Bisse verhindert werden.[117] Daneben verweisen einige lokale Bräuche auch auf eine Verbindung von Schlangenverehrung mit Fruchtbarkeitsriten.[118] Verehrungshandlungen an Nāga Pañcamī bleiben auch in der Stadt Benares eher auf das häusliche Umfeld und auf Nāga-Verehrungszentren beschränkt. Für den Anlass wichtigstes Heiligtum ist dabei Nāgakūpa am Caukī Ghāṭ[119], wo Karkoṭaka Nāga verehrt wird[120].

Traditionell war es nach Aussagen von *pūjārīs* und Tempelbesuchern gleichermaßen im Tempel der Dhūmāvatī üblich, den Termin mit einem im Vergleich zum Alltag etwas aufwändigeren *śṛṅgār*, dem an Vasanta Pañcamī ausgerichteten ähnlich, zu begehen. Einige Anzeichen deuten darauf hin, dass sich diese Gewohnheit möglicherweise in Zusammenhang mit einer anderen, in Benares an Nāga Pañcamī verbreiteten Tradition entwickelt haben

[108] Vgl. ebd., 172f. und Underhill (1921, 123). Beide ohne Angabe der Originalquelle.
[109] Vgl. Gupte (1997, 173) und Underhill (1921, 123f.).
[110] Vgl. Underhill (1921, 123), ohne Angabe der Originalquelle.
[111] Für Details vgl. Gnanambal (1967, 8f.).
[112] Vgl. Underhill (1921, 124).
[113] Vgl. Buck (1917, 93).
[114] Vgl. Sivananda (1947, 41).
[115] Vgl. Underhill (1921, 123f.), Sholapurkar (1990, 240 f.) und Sivananda (1947, 41).
[116] Vgl. Sivananda (1947, 41) und Underhill (1921, 123f.).
[117] Vgl. Buck (1917, 94).
[118] Für Details vgl. Vogel (1926, 19) und Gnanambal (1967, 9).
[119] Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 170) und Vogel (1903, 266f., 288 und 290).
[120] Vgl. Sukul (1974, 236).

könnte. An diesem Tag werden vor allem in *akhāṛās*[121], aber auch in Tempeln der Stadt Ringerwettkämpfe veranstaltet.[122] Ein solcher *daṅgal* fand jährlich auch in einem benachbarten Hanumān-Tempel statt.[123].Die beteiligten Ringer schlossen ihre Wettbewerbe am Abend mit *darśana* vor der wichtigsten Gottheit des Viertels, vor der *mohallā devī*, ab. Es erscheint möglich oder sogar wahrscheinlich, dass die wegen des Anlasses vermehrt angezogenen Tempelbesucher die dortigen *pūjārīs* ursprünglich zu einem intensiveren *śṛṅgār* veranlassten. Wie zu allen anderen Festlichkeiten auch existieren hierfür keine Aufzeichnungen. Auskünfte über historische Entwicklungen Nāga Pañcamīs konnten nur durch Befragungen im Tempelumfeld eruiert werden. Zwischen 1980 und 1985 führte dann der *pūjārī* Devīnāth Gosvāmī Spendensammlungen zum Anlass ein. Infolgedessen erhöhte sich die Qualität der Tempelausschmückungen und des *śṛṅgārs*, und ein Musikprogramm wurde zum festen Bestandteil des Tages. Diese Komponenten erscheinen an mehreren Festtagen im rituellen Jahresverlauf; sie sind grundlegend vergleichbar mit denen des Varṣik Śṛṅgār an Caitra Ekādaśī und mit denen Vasanta Pañcamīs. Sie unterscheiden sich voneinander ausschließlich in Details ihrer Ausführung, zum Beispiel in Dekoration, Aufwand des *śṛṅgārs*, Anzahl der präsentierenden Musiker und ähnlichem.

Abweichend von und zusätzlich zu diesen bei wichtigen Festterminen im Tempel der Dhūmāvatī wiederholt auftretenden Elementen etablierte sich an Śrāvana Śuklapakṣa 5 jährlich aber auch die Ausrichtung eines *havanas* im Tempel. Dieses Ritualelement gehört nicht zu den traditionell beim Anlass in Heiligtümern oder im häuslichen Umfeld üblichen. Es ist vielmehr als eine auf tempelinterne Entwicklungen der jüngeren Vergangenheit gründende Besonderheit zu verstehen. Die folgenden Darlegungen zu Nāga Pañcamī beschränken sich deshalb auf Hintergrund, Entwicklung und Darstellung des *havanas*. Exemplarisch wird auf das erste *havana* im Tempel Bezug genommen, basierend auf den entsprechenden Informationen der damals Anwesenden.[124]

1988 entschied der am Festtag diensthabende *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī, ein *havana* zu arrangieren.[125] Denn:

> „*Havan* ist notwendig für Māṁ. Sogar an ihrem Varṣik Śṛṅgār findet keines statt. Aber es ist absolut notwendig. *Havan* ist ihre grundlegende Speise (*mūl bojan*).“[126]
> „In alten Zeiten wurde an diesem Tag nur ein *śṛṅgār* ausgerichtet, und kein *havan* fand statt. Das wurde im großen Stil begonnen, weil die Leute denken und wissen, dass diese Dinge wichtig sind. Die Leute wissen, dass einmal im Jahr *havan* für die *devī* stattfinden sollte.“[127]

---

[121] Zu *akhāṛās* vgl. Michaels (1998, 301-304), zu weiterführenden Literaturangaben ebd. (401, Fußnote 220). Zu *akhāṛās* in Benares vgl. vor allem Gutschow/Michaels (1993, 207-210).
[122] Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 170), Sherring (2001, 190) und Sukul (1974, 236).
[123] Hanumānmandir, Labour Colony, Dhūpcaṇḍī. Der einzige *pūjārī* ist Śrī Balarām Das. Traditionell bestehen enge Beziehungen zwischen Ringern und Hanumān. Vgl. vor allem Keul (2002, 175-178), aber auch Alter (1993, 127-144), Gutschow/Michaels (1993, 208) und Michaels (1998, 301-303).
[124] Informationen über vergangene Ritualhandlungen sind im Tempelumfeld generell sehr schwer zu erhalten. Erinnerungen an solche Ereignisse betreffen erfahrungsgemäß eher allgemeine Abläufe und Äußerlichkeiten, weniger die Rituale selbst oder deren Details.
[125] Nach eigenen Aussagen aus eigenem Antrieb, jedoch beraten und unterstützt von einem im Tempelumfeld angesehenem Brahmanen, Choṭe Lāl Tripāṭhī. Zu diesem vgl. auch Kapitel 6. 2. 2. dieser Arbeit.
[126] Kailāsnāth Gosvāmī am 20. 02. 2005.

> „*Havan* gibt Freiheit von Krankheit im *mohallā*. Niemand wird krank und nichts Schlechtes wird hier, im gesamten *mohallā*, passieren.“[128]
> „Es sollte kaum Feuer bilden, nur Rauch. In diesem Rauch kann man *darśan* der Māṁ nehmen.“[129]

Diese Neuerung[130] etablierte sich, und seither findet regelmäßig an Nāga Pañcamī auch ein *havana* statt. Die anfallenden Kosten werden generell wie alle anderen zum Tag aus den gesammelten Spenden getragen. Die Spendensammlungen verlaufen dabei in derselben Form wie die zum Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī. Im Vorfeld der Festlichkeit erinnert ein Schild im Tempel an den Termin und kündigt dessen wichtigste Ereignisse, *śṛṅgār* und *havana*, an. Helfer, meist Mitglieder der *Pūjārī*-Familie, suchen Haushalte der Nachbarschaft auf und erbitten Spenden. Außer Geld können von den Gläubigen auch Materialien angeboten werden. In einigen Fällen erfragen die *pūjārīs* von Verehrern auch gezielt ausgewählte Materialien.[131]

Da der jeweilig diensthabende *pūjārī* Entscheidungen über alle Details des Tagesablaufes fällt, folgt dieser nicht jährlich demselben Muster. In Zusammenarbeit mit einem als *paṇḍita* angesehenen Brahmanen, Choṭe Lāl Tripāṭhī, veranlasste Kailāsnāth Gosvāmī den ersten *havana* 1988. Choṭe Lāl Tripāṭhī wohnte zu diesem Zeitpunkt in der Umgebung des Tempels und besuchte ihn als Verehrer der Dhūmāvatī häufig. 1993 setzte er einen vernachlässigten Tempel des Hanumān[132] instand[133] und etablierte sich als dessen einziger *pūjārī*. Er wohnt seitdem in diesem Tempel und kümmert sich um dessen Ritual und Erhaltung.[134] Choṭe Lāl Tripāṭhī wählte 1988 vier Brahmanen aus, und unter seiner Leitung fand der erste *havana* zu Nāga Pañcamī statt – damals auf der Grundlage der *Durgāsaptaśatī*. Über dessen genauen Ablauf existieren widersprüchliche Informationen:

> „*Paṇḍits* wurden eingeladen, um zu allen dreizehn *adhyāys* der *Durgāsaptaśatī havan* für Māṁ auszuführen. Das sind siebenhundert *mantras*. Nach jedem *mantra* haben sie eine Opferung gegeben. Diese Art von *havan* ist die ursprüngliche, grundlegende.“[135]
> „Man kann von jeder Seite beginnen. … Es ist nicht so, dass man in der richtigen Abfolge vorgehen oder nur der *Durgāsaptaśatī* folgen muss. Was auch immer Besonderes auf die Zunge gebracht werden kann, danach opfern wir. Wir sind nicht dem Buch gefolgt, der

---

[127] Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[128] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.
[129] Pannalāl Gosvāmī am 10. 05. 2003.
[130] Intensive Befragungen zum Thema *havana* erbrachten tatsächlich keinerlei Hinweise darauf, dass in der Geschichte des Tempels vor 1988, auch in älterer Vergangenheit, jemals ein *havana* stattfand.
[131] Das betrifft vorrangig notwendige Materialien für *havana*, zum Beispiel *ghī* oder Holz.
[132] Hanumānmandir im Stadtviertel Jālpādevī, gegenüber dem Tempel der Jvālāmukhī, Jālpādevī C.K. 64/27.
[133] „Ich reparierte die zerbrochene *mūrti* und führte an einem Caitra Aṣṭamī Śuklapakṣa eine Lesung des *Rāmcaritmānas* und ein *yajña* aus. Das wird seit nunmehr zwölf Jahren fortgeführt, und ich hoffe, dass es weiterlaufen wird. Es ist ein Versprechen vor mir selbst, dass es 21 Jahre lang laufen wird – und danach hoffentlich noch weiter.“ Choṭe Lāl Tripāṭhī am 02. 03. 2005. Caitra Aṣṭamī Śuklapakṣa wurde hier als Vortag des Rāmanavamī, Rāmas Geburtstag, als dem Hanumān angemessener festlicher Termin gewählt.
[134] Solche „Inbesitznahmen“ von Tempeln ohne Eigentümer oder Verwalter sind im historischen Verlauf des Hinduismus wiederholt dokumentiert und kommen auch im modernen Benares vor. Vor allem Brahmanen auf der Suche nach Beschäftigung reetablieren dabei in verlassenen, häufig ruinösen Heiligtümern eine lebendige Verehrungspraxis und ziehen so Gläubige und deren Spenden an. Diese Einnahmen finanzieren dann die Lebensgrundlage der selbsternannten *pūjārīs*.
[135] Kailāsnāth Gosvāmī am 20. 02. 2005.

> *Durgāsaptaśatī*. Was wir im Geist hatten darüber und was wir für wichtig hielten, das haben wir getan. Wir haben nach mindestens einundfünfzig *mantras* aus verschiedenen Abschnitten der *Durgāsaptaśatī* geopfert.“[136]

Auch andere Aussagen Choṭe Lāl Tripāṭhīs deuten darauf hin, dass Regeln oder Vorgaben bei diesem *havana* ausgesprochen locker und individuell gehandhabt wurden:

> „Wie ich es gehört und gesehen habe, so habe ich es ausgeführt. … Ich habe keine Belege aus Büchern bei mir gehabt. Mein Wissen habe ich von den Vorvätern, nicht aus Büchern. …Mehr oder weniger habe ich das, was ich von weisen Leuten gefunden habe, weitergeführt. ...Was ich getan habe, folgte meinem Gedächtnis und Interesse, und es passierte mit der Hilfe Mātājīs! … Ich habe nicht nach meinen eigenen Vorstellungen gehandelt. Ich habe alles nach Anordnungen der *devī* getan. Niemand kann seinen eigenen Absichten folgen.“[137]

Sicher scheint nur, dass die Beteiligten ein *vrata* einhielten, und man erinnert sich zum großen Teil an die damals benutzten Materialien. Neun Holzarten wurden verwendet, unter anderem Mango, *palāś*[138], *khair*[139], rotes Sandelholz, weißes Sandelholz, *bel*[140], *guruc*, ebenso wie neun Ölarten für die *dīpas*, unter anderem Raps, Sesam, Sonnenblume, *nīm*.[141] Als Vorsteher des *havanas* opferte Choṭe Lāl Tripāṭhī nach jedem *mantra ghī* ins Feuer, die weiteren vier anwesenden Brahmanen dagegen *sākala*[142]. Dieser *havana* dauerte vier bis fünf Stunden. Der diensthabende *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī war anwesend, aber nicht aktiv am *havana* beteiligt. Die notwendigen Ausgaben, die vorher von Gläubigen eingesammelt wurden, betrugen 1000 bis 1300 Rupien, also 20 bis 25 Euro. Alle *havanas* im Tempel werden, auch gegenwärtig, im Tempelgelände direkt neben dem Sanktuarium in einem speziell dafür vorgesehenen quadratischen Metallbehältnis von etwa 1 x 1 m ausgeführt.

Bemerkenswert erscheint, zumindest bei vordergründiger Betrachtung, die Wahl der *Durgāsaptaśatī* als Textgrundlage für diesen ersten offiziellen, von Seiten des Tempels an einem Festtag ausgeführten *havana*. Befragungen dazu erbrachten wie erwartet vor allem Verweise auf die Einheit aller *devīs*, wie von Choṭe Lāl Tripāṭhī am 02. 03. 2005 formuliert:

> „Warum ich die *Durgāsaptaśatī* ausgewählt habe, kann ich nicht beantworten. Māṁ hat diesen Wunsch erweckt. Ich kann das nicht beantworten. … Man kann ein Durgāsaptaśatīhavana auch in anderen Tempeln als denen der Durgā veranstalten, an jedem anderen Ort, sogar auf dem Verbrennungsplatz. Und auch in einem Daśamahāvidyā-Tempel. … Dhūmāvatī ist Durgā! Sie ist Pārvatī. Sie ist beide.“

Die *Durgāsaptaśatī* wurde als Textvorlage zweifelsohne gewählt, weil die hier ansässige *mohallā devī* Dhūmāvatī von den weitaus meisten Tempelbesuchern als Erscheinungsform

[136] Choṭe Lāl Tripāṭhī am 02. 03. 2005.
[137] Choṭe Lāl Tripāṭhī am 02. 03. 2005.
[138] *Butea frondosa* oder *Butea monosperma*, *Ḍhāk*-Baum.
[139] *Acacia catechu*.
[140] *Aegle marmelos*, Holzapfelbaum und -frucht.
[141] Diese Mixtur aus neun Ölarten wird im Tempel auch während Navarātri zur Füllung der Öllampen benutzt.
[142] Mixtur aus Sesam, Gerste, *ghī*, Zucker und Früchten, die als Opfergabe verwendet wird.

der Pārvatī, Durgā oder Mahādevī verstanden wird.[143] Diese Auslegung, so ist in den entsprechenden Kapiteln dieser Studie detailliert dargestellt, propagieren auch die *pūjārīs* in äußerlicher Präsentation und öffentlichem Ritual der Göttin.[144] Die Wahl der im Hinduismus mit einzigartiger Wertigkeit belegten und weithin bekannten *Durgāsaptaśatī* für den Anlass ist damit nicht nur erklärlich, sondern sogar folgerichtig. Alle während des *havanas* Anwesenden, sowohl die ausführenden Brahmanen als auch die beobachtenden Gläubigen, erkannten den Text ohne Einschränkung als dem Ritual im hiesigen Tempel angemessen an. Auch die Ausführung eines namentlich an Durgā adressierten *havanas* an einem prominenten Festtag im Tempel ist damit ein weiterer, deutlicher Beleg für die weit fortgeschrittenen Transformationsprozesse in der Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī – insbesondere für sehr deutlich ersichtliche Vereinheitlichungsversuche, in denen Dhūmāvatī in der öffentlichen Präsentation im Allgemeinen und in der Ritalpraxis im Besonderen mit der großen, panhinduistischen Göttinnenfigur des Hinduismus gleichgesetzt wird.[145]

Nāga Pañcamī als bedeutsamer Festtermin wird im Tempel der Dhūmāvatī anders als die sehr wichtigen Feierlichkeiten Caitra Ekādaśī und Vasanta Pañcamī begangen. Abweichend von letzteren, welche sich strukturell vor allem durch das Ausrichten eines besonderen und im Vergleich zum Alltag intensivierten *śṛṅgār* sehr ähneln, hat sich an Śrāvana Śuklapakṣa 5 ein weiteres, zusätzliches rituelles Element etabliert. Seit 1988 wird regelmäßig auch ein *havana* veranstaltet. Diese Praxis unterscheidet sich vom sowohl allgemein im Hinduismus als auch in der Stadt Benares üblichen Begehen des Tages; sie ist ein Spezifikum des Tempels der Dhūmāvatī und kennzeichnet die dortige Ausrichtung Nāga Pañcamīs. Ermöglicht wurde diese Neuerung unter anderem durch eine aufgrund von Spendensammlungen größere finanzielle Absicherung des Tages. Seit etwa 1980 war es üblich, auch für diesen Festtag im bereits bekannten Muster von Gläubigen gezielt Spenden einzusammeln. Bis 1988 jedoch wurden diese ausschließlich zum Ausrichten eines festlichen *śṛṅgārs* und eines Musikprogramms genutzt. Beide in der jüngsten Moderne eingeführten Neuerungen zum Termin, sowohl die 1980 eingeführte Spendensammlung für einen intensivierten festlichen *śṛṅgār* als auch die 1988 folgende Ausrichtung eines *havanas*, haben sich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt erhalten (und bleiben dies allen Anzeichen zufolge wohl auch in Zukunft). Diese zeitlich kurz aufeinander folgenden Neuerungen haben sich also als stabile Bestandteile im Festtagsablauf durchgesetzt und etabliert.

Ursachen dafür, weshalb diese Änderungen gerade zu den jeweiligen Zeitpunkten erfolgten, sind nur schwer zu eruieren. Die seit etwa 1980 bestehende Spendensammlung folgt praktischen Notwendigkeiten und ist durch Entwicklungen in der unmittelbaren Tempelumgebung erklärbar. Sie erwies sich als notwendig, um den festlichen *śṛṅgār* und die

---

[143] Vgl. auch Kapitel 6. 2. 1. mit den Ergebnissen der standardisierten Befragung von insgesamt 246 Gläubigen, die den Tempel regelmäßig besuchen.

[144] Vgl. Kapitel 4. 2. 1. und 5. 1.

[145] Für eine detaillierte Diskussion zu Tendenzen von Vereinheitlichung und ‚Saumyaisierung' von hinduistischen Göttinnen und der diesbezüglichen rezenten Entwicklungen im Tempel Dhūpcaṇḍī vgl. auch Kapitel 3. 3. 1.

Musikpräsentation zu finanzieren, die wiederum sehr wahrscheinlich als Folge des vermehrten Publikums auch für die *mohallā devī* anlässlich der Ringerwettkämpfe intensiviert wurden. Die 1988 zu datierende Einführung eines *havanas* dagegen beruht offensichtlich vorrangig auf individuellen Überlegungen des damals diensthabenden *pūjārīs*. Andere Gründe für diese Änderung konnten nicht eruiert werden. Im Vorfeld waren Veranlassungen religiöser, sozialer oder auch politischer Natur weder im *mohallā* noch in der Stadt Benares zu beobachten. Sehr wahrscheinlich ist diese Neuerung in letzter Konsequenz auf persönliche Überzeugungen und Inklinationen des benannten *pūjārīs* zurückzuführen. Als relevante Innovation von den anderen *pūjārīs* begrüßt und übernommen fand aber auch sie Eingang in die rituelle Praxis für Dhūmāvatī und etablierte eine bislang ungebrochene neue Tradition. Sie gehört damit zu den wichtigsten Beispielen für die andauernden Aushandlungsprozesse und fortwährenden Transformationen in Details der rituellen Praxis im Tempel. Gleichzeitig ist die Wahl der wohl bekanntesten Schriftquelle zur Göttin Durgā, der *Durgāsaptaśatī*, als Textgrundlage für das *havana* wieder überaus plastisches Zeugniss für die Transformationsprozesse in der Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel. Diese unangefochtene Auswahl ist auch sehr deutlicher Beleg besonders für weit fortgeschrittene Vereinheitlichungsversuche – für das Bestreben, Dhūmāvatī im Tempel Dhūpcaṇḍī in der öffentlichen Präsentation im Allgemeinen und in der Ritualpraxis im Besonderen mit Durgā als großer, panhinduistischer Göttinnenfigur des Hinduismus gleichzusetzen.

5. 2. 3. Vasanta Pañcamī

Vasanta Pañcamī an Māgha Śuklapakṣa 5 wird jährlich als drittwichtigste Festlichkeit des Tempels begangen. Sie erscheint erheblich bescheidener und unspektakulärer als der Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, weist aber viele seiner Elemente en miniature auf. Ebenso wie Caitra Ekādaśī ist der Tag durch das Ausrichten eines festlichen *śṛṅgārs* gekennzeichnet. Im Vergleich zum Begehen Caitra Ekādaśīs fehlen an Vasanta Pañcamī der volksfestähnliche Charakter und die Ausschmückung des Tempelgeländes – die Dekorationen bleiben an diesem Tag auf das Sanktuarium beschränkt. Alle anderen Festtagselemente erscheinen in abgewandelter, meist sehr minimierter Form denen des „Jährlichen Schmucktages" der Dhūmāvatī sehr ähnlich oder mit ihnen identisch.

Wie der Varṣik Śṛṅgār der Göttin folgt Vasanta Pañcamī in vielen Punkten einem bei *śṛṅgārs* im Tempel der Dhūmāvatī und in Heiligtümern der Stadt Benares insgesamt häufig wiederkehrenden Muster. Dessen wichtigste Bestandteile, die den festlichen Anlass vom Alltag abgrenzen, sind:

- *śṛṅgār*
- *śṛṅgārāratī*
- erhöhte Besucherzahlen zum *darśana*
- Musikpräsentation
- erhöhte Quantität und Qualität beziehungsweise andere Gaben von Verehrern
- erhöhte Quantität und Qualität beziehungsweise anderen *prasāda* von Seiten des Tempels

Dieses sind zugleich die generell bei Festlichkeiten im Tempel der Dhūmāvatī üblichen Elemente. Sie haben an den verschiedenen Festtagen teilweise sehr unterschiedliche Intensität. Die Auflistung ist außerdem nicht als starre Vorschrift zu verstehen, sondern vielmehr als Richtlinie, die durchaus auch Schwankungen unterworfen ist. Zu ausgewählten Anlässen wird sie reduziert, zum Beispiel an Akṣaya Tṛtīyā, oder ergänzt, zum Beispiel an Nāga Pañcamī oder Āśvina Aṣṭamī durch *havana*. Grundsätzlich prägen diese Elemente jedoch den Charakter des festtäglichen Jahreszyklus im Tempel Dhūpcaṇḍī.

Vasanta Pañcamī, auch Sarasvatīpūjā oder, vor allem in Bengalen, Śrī Pañcamī genannt, ist ein im Hinduismus weithin bekannter Festtag. Regional sind verschiedene Rituale und Traditionen mit diesem Tag verbunden, wobei zwei Komponenten dominieren. Zum einen ist Māgha Śuklapakṣa 5, vorrangig in Bengalen und dem östlichen Indien, der Sarasvatī gewidmet.[146] Dort werden während des Tages und während des Abends Tonstatuen der Göttin in Pavillions, *paṇḍāls*, der Öffentlichkeit präsentiert, verehrt und abschließend in Prozessionen zu Flüssen oder Gewässern gebracht, in denen sie versenkt werden. Auch in

[146] Abweichend in Zeitpunkt und Ausführung wird Sarasvatīpūjā in Süd- und Westindien an drei Tagen des Āśvina, Śuklapakṣa 7-9, begangen, vgl. Underhill (1921, 53f.). In Südindien wird Vasanta Pañcamī im Tempelritual und nicht im öffentlichem oder häuslichem Umfeld begangen, vgl. Gnanambal (1967, 20).

Benares wird diese Tradition von vor allem, aber nicht ausschließlich den bengalischen Einwohnern der Stadt gepflegt.[147] Als einer eindeutig milden Göttin des brahmanischen Pantheons werden Sarasvatī nie Blutopfer gebracht; in Bengalen ist es auch unter Nichtvegetariern üblich, ihr zu Ehren an diesem Tag auf Fleisch oder Fisch zu verzichten[148]. Blumendekorationen bestehen vorrangig aus Tagetes, die durch ihre gelbe Farbe die anbrechende Frühlingssaison repräsentieren. Der Frühlingsbeginn, den dieser Tag zum zweiten feiert, wird unter anderem durch das Tragen safrangelber Gewänder begrüßt.[149] Vasanta Pañcamī gilt auch als wichtiges Datum für ein rituelles Bad.

In Benares begehen mehrere der wichtigsten Tempel verschiedener Gottheiten den Tag, so die Heiligtümer Viśvanāth, Annapūrṇā und Śaṅkaṭā.[150] Der glückverheißende Termin zieht viele Gläubige zum *darśana* der jeweiligen Gottheit an. Gelb spielt dabei traditionell eine wichtige Rolle als Farbe der Kleidung der Gläubigen und der dargebrachten Opfer.[151] Obwohl der Tempel der Dhūmāvatī wie die meisten der oben genannten auch keine Bezüge zu Sarasvatī hat, wird Vasanta Pañcamī hier als wichtiger Termin des hinduistischen Kalenders generell begangen. Es erschiene systematisch anzunehmen, dass die Wahl gerade dieses Festtages – der allgemein vor allem mit *saumya*, sehr milden und wohltätigen Göttinnen verbunden wird – für einen *śṛṅgār* hier letztlich wieder auf aktive Bestrebungen der *pūjārīs* zur ‚Saumyaisierung' Dhūmāvatīs gründet. Alle Aussagen der *pūjārīs* deuten jedoch darauf hin, dass der hohe Bekanntheitsgrad des Tages in der Stadt und unter den Tempelbesuchern ausschlaggebend für seine Auswahl ist. Die lokale *mohallā devī* soll an einem auch hier, im Tempelumfeld, weithin bekannten Festtag für Göttinnen generell geehrt werden. Die ausgeprägte, sogar ausschließliche Verbindung der Festlichkeit mit ausnehmend *saumya* Göttinnen spielt in diesen auch pragmatischen Überlegungen keine Rolle. Doch auch die Gegebenheit, dass diese Verbindung offensichtlich nicht als unpassend oder gar hinderlich für das Begehen des Festtags hier verstanden wird, und dass Dhūmāvatī ganz selbstverständlich in die Liste der dabei zu verehrenden Göttin eingeliedert wird, muss natürlich als Beleg für eine weit entwickelte (und weiter voranschreitende) ‚Saumyaisierung' im Tempel Dhūpcaṇḍī verstanden werden – selbst ohne bewusstes Bestreben der *pūjārīs* an diesem speziellen Tag. Vasanta Pañcamī wird hier als weithin bekannter Festtag zum Anlass genommen, die Frühjahrssaison feierlich zu eröffnen und auch die lokale Göttin verstärkt zu verehren. Sie wird damit in eine Reihe mit den beherrschenden – ausnahmslos *saumya*, sehr gütigen und zugänglichen – *devīs* des Tages gesetzt. Den Gläubigen präsentiert sich bereits durch diese Verknüpfung erneut das Bild einer milden, wohltätigen Göttin. Es wird verstärkt durch die Art der Schmückung der Göttin, die folgend diskutiert wird.

Die folgende Darstellung des Festtages im Tempel der Dhūmāvatī basiert auf eigenen Beobachtungen in zwei verschiedenen Jahren, am 06. 02. 2003 und am 13. 02. 2005. Da die Verantwortung für den Anlass bei zwei unterschiedlichen *pūjārīs* lag, waren natürlich

---

[147] Zur Sarasvatīpūjā in Benares und einigen Beispielen vgl. Katz (1993, 221-260), zu *visarjan* ebd. (261-278).
[148] Vgl. Gupte (1994, 231).
[149] Vgl. Gupte (1994, 231-233).
[150] Außerdem unter anderem Kālabhairava und Śaṅkaṭāmocana. Vgl. Vidyarthi (1979, 73).
[151] Vgl. Sukul (1974, 254).

Abweichungen in Details des Begehens zu erkennen. Diese beschränken sich jedoch, wie deutlich werden soll, vor allem auf die Intensität einzelner Festtagselemente und betreffen nicht den wesentlichen Ablauf des Tages. Wiewohl auch mehrfache Beobachtungen nur jeweils exemplarische Wiedergaben dokumentieren können, soll auch hier letztlich wieder ein Gesamtbild der Geschehnisse im Tempel nachvollziehbar werden.

Obwohl der Termin auch außerhalb des Tempelumfeldes weithin bekannt ist, erfolgt eine offizielle Ankündigung für den geplanten *śṛṅgār* der Göttin. Kleine Zettel, die auf den Anlass verweisen, werden von den *pūjārīs* im Tempel und in dessen näherer Umgebung angebracht. Organisierte Spendensammlungen wie an Caitra Ekādaśī entfallen völlig. Ebenso gibt oder gab es im Zusammenhang mit Vorbereitung oder Begehen des Festtages keinerlei schriftliche Aufzeichnungen von Seiten des Tempels – nicht zu finanziellen, organisatorischen oder jeglichen Aspekten überhaupt. Die notwendigen finanziellen Ausgaben sind verhältnismäßig gering. 700 bis 1000 Rupien, 15 bis 20 Euro, also nur etwa 10 % der Kosten eines Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, genügen bereits für eine grundlegende Ausrichtung Vasanta Pañcamīs. Der Tag wird demzufolge gelassener vorbereitet. Gläubige verstehen ihre Beteiligung an der Ausrichtung von religiösen Festen generell als individuelle Möglichkeit, der betreffenden Gottheit ihren Glauben unter Beweis zu stellen. Ihnen bietet sich vor allem auch eine Gelegenheit, der *mohallā devī* Wünsche anzutragen oder ihr für erfüllte Anliegen zu danken. Es ist den *pūjārīs* daher erfahrungsgemäß möglich, auch kurzfristig Tempelbesucher für kleinere materielle oder finanzielle Beiträge zu gewinnen. Anders als bei größeren Festlichkeiten erfolgen fast keine Geldspenden[152], und der diensthabende *pūjārī* spricht nur sehr wenige Verehrer gezielt an, um die notwendigen Materialien für Dekoration, *āratī* und *prasāda* zu beschaffen.[153]

Generell, also auch im Alltag des Tempels, werden alle von Besuchern zusätzlich im Tagesverlauf dargebrachten Gaben entgegengenommen und in den *śṛṅgār* integriert. Auch Alkohol wird der *devī* wie an anderen Festtagen, allen voran Caitra Ekādaśī, von Gläubigen gereicht und wie gewöhnlich vom *pūjārī* akzeptiert und in einer Schale vor der *mūrti* angerichtet. Dieses Behältnis wird permanent im Sanktuarium aufbewahrt und ausschließlich für diesen Zweck verwendet. Es wurde bereits ausgeführt, dass Alkohol an jedem beliebigen Termin, zu Festtagen oder im Alltag gleichermaßen, im Tempel dargebracht werden kann. Er wird als Opfer der Gläubigen von den *pūjārīs* in jedem Fall angenommen und der *devī* im Sanktuarium unmittelbar neben anderen Gaben und ihnen gleichwertig angeboten. Das rituelle Darbieten von Alkohol speziell an Vasanta Pañcamī aber steht in keinerlei Zusammenhang mit den üblichen Praktiken an Vasanta Pañcamī in Benares oder der Verehrung *Sarasvatīs* gemeinhin. In der Verehrungstradition lokaler Māīs, in der, wie oben

[152] „Einige wenige geben Geld, aber das ist mir gar nicht so recht. Dann muss ich ja noch selbst auf den Markt gehen, das nimmt viel Zeit in Anspruch. Wenn die Verehrer Materialien bringen, werde ich froh sein. Denn dann werde ich Zeit für einen schönen *śṛṅgār* finden. Die Leute mit dem Geld machen es sich leicht, die wollen keine Kopfschmerzen." Kailāsnāth Gosvamī am 05. 02. 2003.

[153] "Bei den großen *śṛṅgārs* zu Nāga Pañcamī und Caitra Ekādaśī sage ich den jeweiligen Leuten auch genau, was sie bringen sollen – Du das, Du das. Nicht bei so einem kleinen *śṛṅgār*. … Speziell für Vasanta Pañcamī, da sprechen wir nicht zu viele Leute an, weil das klein ist. Maximal fünf Leute: einer bringt einen *sāṛī*, ein anderer *mālās* usw." Kailāsnāth Gosvamī am 05. 02. 2003.

näher ausgeführt wurde, auch Alkoholgaben durchaus eine Rolle spielen, ist das Begehen Vasanta Pañcamīs eher unüblich. Damit ist die Gabe von Alkohol die einzige Komponente dieses Festtages im Tempel, die sich grundlegend von seinem traditionellen Begehen unterscheidet. Da Vasanta Pañcamī hier im Tempel Dhūpcaṇḍī jedoch eben speziell für eine als lokale Māī interpretierte Göttin begangen wird, für die *mohallā devī* Dhūmāvatī, ist diese Abweichung letztlich leicht erklärlich.

Zu Vasanta Pañcamī 2003 wurde, ähnlich wie zu jedem Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī, *prasāda* im Tempel bereitet. 2005 dagegen fehlte dieses festtägliche Element. Am späten Nachmittag Vasanta Pañcamīs 2003 begann die Zubereitung von *prasāda*, ebenso wie an Caitra Ekādaśī im dem Tempeleingang gegenüberliegenden Bereich des Arkadenganges um den Innenhof. Weil die etwa 16 m^2 große überdachte Fläche im Alltag nicht genutzt wird, musste sie zuerst gründlich gereinigt werden. Auf einem temporär aus Ziegelsteinen geschichteten, mit Holz beheizten Ofen wurden 30 kg *halvā* und 15 kg *canā* zubereitet. Der diensthabende *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī selbst beteiligte sich neben drei Gläubigen am insgesamt ungefähr zwei Stunden dauernden Kochprozess. Anders als an Caitra Ekādaśī wurde heute damit eine wesentlich geringere Menge *prasāda* von weniger und ausschließlich freiwilligen, unbezahlten Helfern vorbereitet. *Prasāda* wurde nach der *āratī* direkt neben dem Sanktuarium an alle Gläubigen ausgegeben.

Am frühen Abend, etwa zwischen 16 Uhr 30 und 17 Uhr 30, begibt sich der *pūjārī* ohne Helfer in das Sanktuarium der Göttin, um ihren festtäglichen *śṛṅgār* anzurichten. Von diesem Zeitpunkt an wurden 2003 *bhajans* zu Ehren verschiedener Erscheinungsformen der *devī* (vorrangig für Durgā) über einen Lautsprecher abgespielt. Religiöse Musik, häufig in der Form von *bhajans*, ist fester Bestandteil sehr vieler mit einem *śṛṅgār* einhergehender Feierlichkeiten in Heiligtümern der Stadt Benares. Sie soll Besucher und Nachbarn unter anderem auf die besonderen, nichtalltäglichen Geschehnisse im Tempel hinweisen. Die hier sehr einfache Form der Musikpräsentation ist ein weiteres Indiz für die begrenzten finanziellen Mittel, die den *pūjārīs* für die Ausrichtung dieses kleineren Festtages zur Verfügung steht. Um 18 Uhr warteten bereits etwa 15 Verehrer im Tempelgelände, und die Sanktuariumstüren wurden geöffnet.

Der *śṛṅgār* fällt erheblich bescheidener als am Hauptfesttag der Dhūmāvatī aus. Der Blumenschmuck bestand 2003 zum erheblichen Teil aus *mālās* aus Tagetes, die um *mūrti* und spärlicher in Girlanden um den sie umgebenden Schrein gelegt waren. Diese Blumenart wurde aus zwei Gründen für den speziellen Anlass gewählt. Zum einen entsprachen ihre im Verhältnis zu anderen Blumensorten geringeren Kosten dem vorhandenen Budget. Zum anderen wird ihre safrangelbe Farbe aber auch der beginnenden Frühlingszeit zugeordnet. Durch die große Anzahl der Blüten und durch ein farbliches Absetzen mit unaufdringlichem weißem Jasmin lag die farbliche Betonung in der Dekoration der *devī* (und mit ihr eines Teils ihrer näheren Umgebung im Sanktuarium) auf Gelb. Die Göttin präsentierte sich der Öffentlichkeit also in einem der Saison angemessenen Dekor (vgl. Abb. 28). Dhūmāvatī trug dieselbe Festtagsmaske und den zugehörigen Schmuck wie an ihrem Varṣik Śṛṅgār. 2005 wurden ebenfalls zumeist Tagetes genutzt, und das Dekor unterschied sich nur in Details der

Blütenanordnung. Obwohl diese Dekoration aufwändiger und sorgfältiger als eine alltägliche ist, kann sie in keinem Fall an die Einzigartigkeit des *śṛṅgārs* zu *Caitra Ekādaśī* heranreichen.

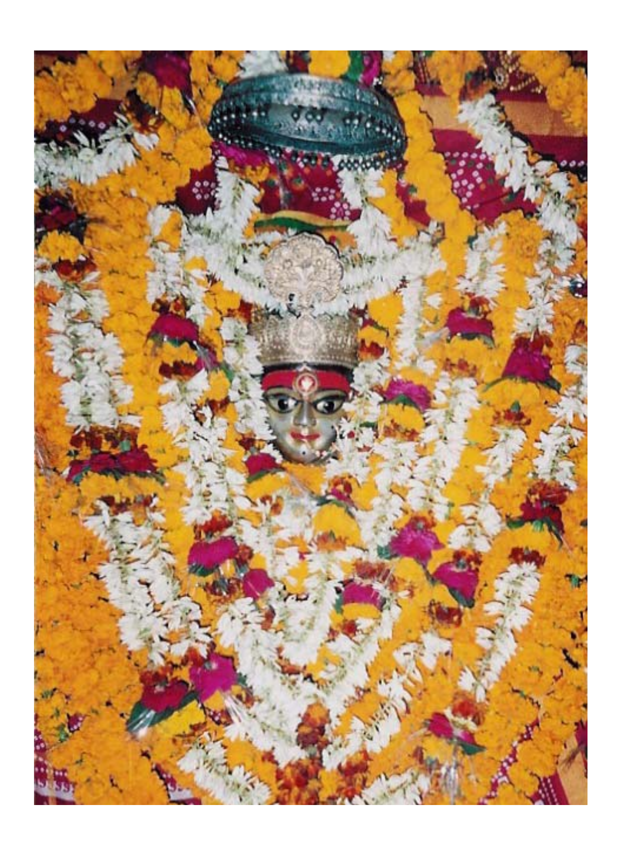


Abb. 28
Śṛṅgāra der Dhūmāvatī an Vasanta Pañcamī, 06. 02. 2003.

Erst nachdem auch die Gaben der bis dahin versammelten Gläubigen, fast ausschließlich *mālās*, Kampfer und Süßigkeiten, vom *pūjārī* entgegengenommen und vor der *devī* angerichtet sind, folgt der Höhepunkt dieses Tages, eine *āratī* zum *śṛṅgār*. Sie erfolgt mit identischem Ablaufsmuster wie die *śṛṅgārāratī* an Caitra Ekādaśī. Sie dauert ungefähr 10 Minuten und bleibt auf das Sanktuarium beschränkt. Der *pūjārī* schwenkt Licht, *daśaṅg* und eine große Menge Kampfer unter Begleitung des *Ghaṇṭā*-Geläutes vor der Göttin. Etwa 20 Gläubige, erheblich weniger als am Hauptfesttag des Tempels, wohnen dieser einzigen speziellen Verehrungshandlung des Festtages Vasanta Pañcamī bei. Außer dieser finden während des Tages oder der Nacht keine zusätzlichen oder anderen rituellen Handlungen im Vergleich zum Alltag statt. Ebenfalls wie der *śṛṅgārāratī* Caitra Ekādaśīs und den alltäglichen *maṅgalāratīs* und *śayanāratīs* geht natürlich auch der *śṛṅgārāratī* an Vasanta Pañcamī im geschlossenen Sanktuarium das übliche Kernritual voraus. In den beiden folgenden Stunden nach Öffnung der Sanktuariumstüren, bis gegen 20 Uhr, erscheinen die meisten Besucher des Tages im Tempel. Etwa 100 Personen nehmen während dieser Zeit *darśana* der Göttin. Anders als an Caitra Ekādaśī umwandeln Gläubige auch das Sanktuarium mehrfach. *Pradakṣiṇā* war am Varṣik Śṛṅgār der Dhūmāvatī aus praktischen Gründen, ob der sehr hohen Besucherzahlen und der Bambusabsperrungen vor dem Sanktuarium, nicht möglich. Die

Geschlechter sind typischerweise in annähernd gleichen Anteilen vertreten. Auch diese Festlichkeit zieht also im Vergleich zum Alltag zusätzlich zu den regelmäßigen Besuchern ein erweitertes Publikum an. Bis zur Schließung der Sanktuariums- und Tempeltüren um ungefähr ein Uhr nachts erscheinen durchschnittlich etwa 150 Personen zum *darśana* der festlich geschmückten *devī*. Zusätzlich besuchen etwa 70 Verehrer den Tempel während des Morgens und des Tages, vor der Ausrichtung des abendlichen *śṛṅgārs*.

Vasanta Pañcamī wird feierlich im Tempel der Dhūmāvatī begangen, wenn auch in kleinerem Umfang als Caitra Ekādaśī oder Nāga Pañcamī. Kennzeichnend wie für alle Festlichkeiten hier ist vorrangig die Ausrichtung eines besonders ausführlichen und sorgfältigen *śṛṅgārs*. Im Vergleich zum Alltag erscheinen mehr Besucher zum *darśana*, obwohl ihre Anzahl erheblich geringer bleibt als am Varṣik Śṛṅgār der Göttin. Mehr und andere Gaben als im Alltag werden von den Verehrern dargebracht, darunter ausgewählte Süßigkeiten und Alkohol. Die rituelle Gabe von Alkohol folgt nicht dem üblichen Festtagsmuster Vasanta Pañcamīs in Benares oder im modernen Hinduismus generell, ist jedoch für Gottheiten mit lokalen populärhinduistischen Anbindungen auch nicht gänzlich ungewöhnlich. Verschiedene Details des heutigen wie jeden Festtagsablaufes obliegen der individuellen Entscheidungsgewalt des jeweilig verantwortlichen *pūjārīs*, so die über eine zusätzliche Ausgabe von *prasāda* oder das Präsentieren von Musik. Eine *āratī* zum *śṛṅgār* ist die einzige vom Alltagsritual abweichende Verehrungshandlung. Sie ist, wie am Varṣik Śṛṅgār, zeitlich an die Öffnung der Sanktuariumstüren und damit an die Präsentation des *śṛṅgārs* vor der Öffentlichkeit gebunden. Das durchschnittliche Budget für die Ausrichtung des Festtages ist mit etwa 700 bis 1000 Rupien gering bemessen. Aus finanziellen Gründen notwendige Einschränkungen werden unter anderem in der vergleichsweise schlichten *Śṛṅgār*-Ausführung sichtbar. Da es in diesem Tempel keine Verbindung zu Sarasvatī gibt, wird Vasanta Pañcamī hier folgerichtig auch nicht als Huldigung dieser Göttin begangen. Der Festtag ehrt nach tempelinternem Muster, das prinzipiell eng an das in der Stadt Benares übliche Begehen von Feierlichkeiten in vielen vor allem kleineren Tempeln angelehnt ist, vielmehr die hier ansässige *mohallā devī* Dhūmāvatī zum Beginn der Frühlingssaison an einem für den modernen Hinduismus universell bedeutsamen Termin. Auch damit wird die Göttin letztlich wieder in einen weiteren, über ihren lokalen Bedeutungshorizont hinausgehenden Rahmen eingeordnet – nicht nur über die Grenzen des *mohallās* hinaus für die gesamte Stadt Benares, sondern in ein etabliertes System von panhinduistischen religiösen Festtagen.

5. 2. 4. Navarātri und Āśvina Aṣṭamī

Als Navarātri, „Neun Nächte“, werden zwei jeweils ebenso lang andauernde Festlichkeiten des Jahres bezeichnet. In Herbst- beziehungsweise Frühjahrs-Navarātri unterteilt, die nach den Monaten, in denen sie stattfinden, Āśvina beziehungsweise Caitra Navarātri benannt sind, finden sie jeweils an Śuklapakṣa 1-9 statt. Vorzugsweise im Herbst ist Navarātri, auch in Benares, außerordentlich populär. Wie in vielen Göttinnentempeln der Stadt wird auch in dem der Dhūmāvatī vor allem Āśvina Śuklapakṣa 8 begangen.[154] An diesem glückverheißenden Termin wird ein festtäglicher *śṛṅgār* ausgerichtet, *prasāda* zubereitet und an die Gläubigen verteilt, und seit jüngsten Entwicklungen findet ein *havana* statt. Alle anderen Tage Navarātris werden von Tempelseite, von Seite der *pūjārīs* aus, mit keinen besonderen, vom Alltagsritual abzugrenzenden Ritualen verbunden. Es erfolgen jedoch verstärkt individuelle Verehrungen der Gläubigen. Die neun Tage Navarātris ziehen verstärkt Tempelbesucher an, besonders jedoch der hier mit festtäglichen Elementen gefeierte achte, Āśvina Aṣṭamī.

Navarātri ist fester Bestandteil des purāṇischen Festtagskalenders und erfährt detailliert Erwähnung in mehreren Purāṇas.[155] Der Anlass vor allem im herbstlichen Monat Āśvina wird im gesamten hinduistischen Raum, dabei verstärkt in Nord- und Ostindien, begangen. In Bengalen, wo die Festlichkeit mit Verweis auf die verehrte Hauptgottheit auch als Durgāpūjā bezeichnet wird[156], gilt sie vielen als wichtigster religiöser Anlass des Jahres.[157] Regional sind die Begehensweisen Navarātris verschieden. In Süd- und Westindien beispielsweise sind Āśvina Śuklapakṣa 7-9 der Verehrung Sarasvatīs vorbehalten, und in Mahārāṣṭra wird an Āśvina Śuklapakṣa 5 regionalen Traditionen folgend speziell Lalitā verehrt.[158] In Bengalen sind Tieropfer von männlichen Ziegen und Büffeln üblich, aber auch die in anderen Regionen ausschließlich verbreiteten vegetarischen Opfergaben wie Blumen, Kokosnuss, Früchte, etc. Auch *vratas* werden von vielen Gläubigen eingehalten. Verehrungen erfolgen sowohl im häuslichen Umfeld als auch in Göttinnentempeln.[159] Innerhalb des neun Tage andauernden Zeitraumes Navarātri bildet Aṣṭamī häufig einen Höhepunkt und ist dann mit gesonderten und wiederum regional verschiedenen Riten und Bräuchen, zusätzlich zur täglichen Verehrung, verbunden.[160] Verschiedene Faktoren deuten auf einen ursprünglichen Bezug der festlichen Periode zur Landwirtschaft hin.[161] Im Jahreszyklus ist Navarātri in eine landwirtschaftliche Ruhephase vor der Ernte eingeordnet[162], die Gelegenheit und ausreichend Zeit für religiöse Belange gibt. Die Büffelopferung in vor allem ländlichen Gebieten geht sehr wahrscheinlich auf das Bedürfnis zurück, Erntegottheiten gewogen zu stimmen. Diese Opfer

---

[154] Aṣṭamī, der „achte“ Tag der hellen Monatshälfte ist in jedem Monat der Verehrung Durgās gewidmet. Vgl. unter anderem Underhill (1921, 54).
[155] Eine ausführliche Analyse der purāṇischen Vorschriften gibt Einoo (1999, 33-70).
[156] Banerjee (2004) zeichnet ein ausführliches Bild der Geschichte und Gegenwart speziell in Bengalen.
[157] Navarātri gilt dort als „Nationalfestival“. Vgl. Gnanambal (967, 13).
[158] Vgl. Underhill (1921, 53f.).
[159] Zur verbreiteten Verehrungsformen vgl. unter anderem Gupte (1997, 179) oder Underhill (1921, 54f.).
[160] Vgl. zum Beispiel Underhill (1921, 55). Das Begehen Āśvina Aṣṭamīs in Benares wird folgend im selben Kapitel ausgeführt.
[161] Vgl. Gnanambal (1967, 14f.) und Underhill (1921, 57).
[162] Vgl. Wilke (1993, 19) zum Bezug Durgās zu Vegetation und deren Wachstum und Fruchtbarkeit im Fest.

sind im modernen Hinduismus ebenso wie andere lokale, mit der Anordnung Navarātris im Jahreszyklus verbundene Traditionen häufig auf den Tag Vijayā Daśamī konzentriert.

So untrennbar an Navarātri des Herbstes angeschlossen und damit verbunden, dass er häufig nicht nur als Bestandteil, sondern als Klimax der Feierlichkeiten gilt, ist der folgende zehnte Tag Vijayā Daśamī, der „Siegreiche Zehnte". Im Mittelpunkt steht der mythologische Sieg Durgās über Mahiṣāsura. Er ist wiederholt Thema vor allem purāṇischer Texte, unter anderem im *Devīmāhātmya* (*Mārkaṇḍeyapurāṇa* 81-93, 2-4), im *Vāmanapurāṇa* (19-21), *Devībhāgavatapurāṇa* (5.2-20), *Varāhapurāṇa* (92-95) und *Kālikāpurāṇa* (60.55 ff.).[163] Die Ersterwähnung des Kampfes gegen Mahiṣa schreibt im *Mahābhārata* (3.221.1-76) den Sieg Skanda zu.[164] Das Motiv des Sieges über den Asura ist auch unabhängig von diesem Anlass sehr verbreitet und hat außer im mythologischen und ikonographischen Kontext auch im Volkhinduismus große Bedeutung erlangt. Durgā, so beweist unter anderem die Akzentuierung in Riten, Ikonographie und in verschiedenen Textgattungen (Māhātmyas, Stotras, Vratkathās etc.), wird im modernen Hinduismus vorrangig als Dämonentöterin, insbesondere als die Bezwingerin Mahiṣas, und damit als Erhalterin der kosmischen Weltordnung verehrt.[165] In Teilen Nordindiens liegt die Betonung Vijayā Daśamīs auch auf dem Sieg Rāmas über Rāvaṇa.[166] Große Figuren des Asuras werden in Erinnerung dieser Heldentat in der Öffentlichkeit verbrannt. In Teilen Südindiens gilt er als Siegestag der Pāṇḍavas über die Kauravas.[167] Alle diese mythologischen Geschichten beziehen sich auf militärische Siege, und viele der mit dem Tag verbundenen Riten, Opfer und Verehrungen erinnern daran.[168] Einige Autoren gehen soweit zu schlussfolgern, dass der Tag „… a men's, not a women's, festival" sei[169] – anders als die neun vorhergehenden Tage, die vor allem in Mahārāṣṭra vorrangig von Frauen begangen werden.[170] Eine solche männliche Dominanz im Begehen des Tages wird tatsächlich vor allem durch die weite, in allen Regionen Indiens anzutreffende Verbreitung sehr verschiedener allein Männern vorbehaltener Riten angedeutet.[171] Verschiedenes deutet außerdem auf einen Zusammenhang der gesamten Festtage Navarātris mit militärischen Unternehmungen – so die Verehrung royaler kriegerischer Attribute[172] und die terminliche Lage am Ende der Monsunzeit, in der traditionell Kriege eröffnet wurden[173].

---

[163] Bhattacharyya (2001, 172f.) fasst in verschiedenen Purāṇas wiedergegebene Mythologien zusammen.
[164] Zur Diskussion dazu vgl. Coburn (1988, 222-226) und Coburn (1992, 23f.).
[165] Die Sekundärliteraturlage hierzu ist bei weitem zu umfangreich, um hier diskutiert oder repräsentativ angegeben werden zu können. Detailliert zur Entwicklung der Ikonographie vgl. unter anderem Nagar (1988) und besonders zum Bezug zu Benares Dwivedi (1993). Ausführlich, jedoch individuell gedeutet zu Mythologie und ihrer Einbettung in die moderne hinduistische Gesellschaft vgl. Berkson (1997). Zur Analyse purāṇischer Texte vgl. auch Brown (1999 und 1992, 94-113).
[166] Vgl. Underhill (1921, 55f.).
[167] Vgl. Gnanambal (1967, 14) und Underhill (1921, 56).
[168] Eck (1989, 317) bezeichnet Vijayā Daśamī als "das größte kshatriya-Fest des Jahres".
[169] Vgl. Underhill (1921, 56).
[170] Anders in Bengalen, wo beide Geschlechter großen Anteil an den Festlichkeiten nehmen. Vgl. ebd., 55.
[171] Vgl. unter anderem Gnanambal (1967, 13-15), Gupte (1997, 180-183) und Underhill (1921, 55-58).
[172] Vgl. Sanderson (2007, 294) und Sanderson (2005, 255f.). Zur nepalesischen Tradition vgl. Toffin (1996b, 49-101) und Levy (1990, 523-563), für Mahārāṣṭra Jansen (107-112, 161-178), für Orissa Tanabe (1999, 137-168).
[173] Vgl. unter anderem Jansen (1995, 270) und Sanderson (2007, 275).

In Benares hat Navarātri vollkommen eigene Traditionen, deren lange Geschichte zum großen Teil auch textlich zurückverfolgt werden kann. Gāhadavāla-Inschriften belegen beispielsweise bereits im 12. Jh. Navarātri als eines der beliebtesten Feste.[174] Wie Textpassagen aus sehr wahrscheinlich dem 14. Jh. an verschiedenen Stellen des *Kāśīkhaṇḍa* belegen, entwickelte sich ab dieser Periode die, obgleich panhinduistische, so doch seit ihrem Entstehen eng mit Benares verbundene Liste der neun Durgās.[175] Dieser wurde und wird nicht nur in Benares gefolgt.[176] Wilke (2006, 69) faßt zusammen:

> “The set of names starting is in fact not local, but pan-Hindu. Yet, it has become the "Cycle of Kāśī Goddesses", as Diana Eck puts it. Archaeological and textual evidenve indicate that there have been several stages of re-interpretion and re-invention of tradition which led to this cycle.”

Traditionell sollen an den neun Feiertagen in zwei verschiedenen Jahreszeiten zwei unterschiedliche Gruppen von jeweils neun Göttinnen verehrt werden – im Herbst die neun Durgās und im Frühjahr die neun Gaurīs. In der modernen religiösen Praxis der Stadt jedoch wird die herbstliche Āśvina Navarātri von weitaus mehr Gläubigen begangen, und die Liste der Navadurgās[177] ist weit bekannter als die der Navagaurīs[178]. Ihr Bekanntheitsgrad ist so hoch, dass Gläubige während Caitra Navarātri teilweise die Liste der Navagaurīs vernachlässigen und statt deren Tempel die der Navadurgās besuchen. Obwohl zum Beispiel auch die größte lokale Tageszeitung Āj in jedem Jahr die „Gaurī des Tages“ in einem kleinen Artikel benennt, abbildet und sie und ihren Tempel beschreibt[179], verehrt die Mehrheit der ohnehin wenigen Verehrer in Benares[180] de facto die Navadurgās.[181]

Durgā, ikonographisch überwiegend als Mahiṣāsuramardinī dargestellt, erscheint während der Āśvina Navarātri in *paṇḍāls* an sehr vielen Orten der Stadt.[182] Deren Bau wird von sozialen und privaten Organisationen unterstützt.[183] In ihrer Umgebung herrscht oft

---

[174] Vgl. Eck (1989, 208f.).

[175] Vgl. Wilke (2006, 69-72 und 80-88) für eine ausführliche Diskussion dieser Entwicklung auch anhand der relevanten Textstellen des *Kāśīkhaṇḍa*.

[176] Zur andere Namen beinhaltenden Navadurgā-Tradition in Nepal vgl. unter anderem Gutschow (1996, 191-216), Gutschow/Basukala (1987), Toffin (1996a, 217-252) und Vergati (2000, 20-25; 66-78).

[177] Zur genauen Namensangabe der neun Durgās und der Lokalisierung und Adressenangabe ihrer jeweiligen Tempel in Benares vgl. Sarasvatī (1993, 138f.), Sukul (1977, 86f.) und Wilke (2006, 72-80).

[178] Zur genauen Namensangabe der neun Gaurīs und der Lokalisierung und Adressenangabe ihrer jeweiligen Tempel in Benares vgl. Sarasvatī (1993, 139f.). Sukul (1977, 87-93), Singh/Singh (2006, 51-53) und Singh/Singh/Rana (2002, 22) geben, bezugnehmend auf verschiedene Textbelege des *Kāśīkhaṇḍa*, eine Liste von sechzehn Gaurīs an.

[179] In derselben Form, in der während jeder Āśvina Navarātri die Liste der Navadurgās vorgestellt wird. Dazu vgl. unter anderem Wilke (2006, 69).

[180] Auch Wilke (1993, 22) stellt fest: „Das Frühlingsnavarātra, von jeher das weniger populäre, wird im heutigen Indien nur noch selten begangen.“

[181] Ich selbst nahm an den vollständigen Caitra Navarātris 2003 und 2005 teil. Ausführliche Interviews mit den *pūjārīs* aller *Gaurī*-Tempel in Benares wurden 2005 durchgeführt. Diese Untersuchungen sollen die Grundlage einer späteren detaillierten Studie zu den Navagaurīs in Benares sein.

[182] Singh/Rana (2002, 75) geben an, dass gegenwärtig an über 500 öffentlichen und privaten Orten *paṇḍāls* zu finden sind, während Vidyarthi (1979, 75) etwa 20 Jahre zuvor in der Stadt nur ungefähr 50 lokalisierte.

[183] Vgl. Eck (1989, 316). Beispielhaft zu Geschichte und Struktur solcher Organisationskomitees vgl. Sarma (1969, 579-594).

volksfestähnliche Stimmung mit über Lautsprechern abgespielter Musik – es werden dort weniger elaborierte und orthodoxe Rituale als in den Tempeln ausgeführt.[184] An Vijayā Daśamī werden die Idole nach einer Prozession, die von Tausenden Personen verfolgt wird[185], zumeist am Daśāśvamedha Ghāṭ in der Gaṅgā versenkt. An Vijayā Daśamī wird auch eine sehr wichtige Episode in den Rāmlīlās der Stadt begangen: der Sieg Rāmas über Rāvaṇa.[186]

Höhepunkte der Festtagsabfolge Navarātris sind eindeutig die Abende und Nächte des siebten bis neunten Tages.[187] Āśvina Aṣṭamī gilt unter diesen wiederum als wichtigster Termin. In Benares wird dann, der traditionellen Liste folgend, die Göttin Mahāgaurī verehrt. Zumeist wird Annapūrṇā, für Pilger von außerhalb und auch für viele Bewohner gegenwärtig die wichtigste Göttin der Stadt, mit dieser identifiziert. Annapūrṇā wird als Nahrungsspenderin verehrt.[188] Sie zieht während des ganzen Jahres eine erhebliche Verehrerzahl an und wird als Gattin des Herrn von Benares, Viśvanātha, und sicher auch wegen starker südindischer Anbindungen ihres wohlhabenden Tempels von nahezu allen Pilgern besucht. Im Tempel aus dem 16. Jh. wird gegenwärtig eine 1977 vom Śaṅkarācārya von Śṛṅgerī gestiftete Statue verehrt.[189] Āśvina Aṣṭamī bringt zusätzlich außerordentlich viele lokale Gläubige zum Tempel. Die Rituale am Tag dort sind unter anderem von spezifischen südindischen Traditionen geprägt, beinhalten aber in jedem Falle auch den *śṛṅgār* der *murtī*, der hier sogar mehrfach im Tagesablauf geändert wird.[190] Es wird als sehr wahrscheinlich angenommen, dass Annapūrṇā historisch nicht die achte Göttin der Liste war. Ursprünglich hatte vermutlich die im unmittelbar angrenzenden Rāmatempel sesshafte Bhavānī diese Position inne[191] – sie soll bis in das 16. Jh. die wichtigste Göttin der Stadt gewesen sein.[192] Im gegenwärtigen Benares wird sie von Verehrern nicht nur während Navarātri, sondern im gesamten Jahresverlauf fast vollständig ignoriert.[193] Annapūrṇā, deren großer Aufstieg mit dem Tempelneubau im 16. Jh. nach der Zerstörung des an dieser Stelle ursprünglich

---

[184] Vgl. unter anderem Vidyarthi (1979, 75).

[185] Sukul (1974, 242f.) gibt dabei 50.000 oder mehr Personen an. Vgl. auch Sherring (2001, 193). Für Abbildungen der Prozessionen und des Versenkens der Idole im Fluss vgl. Lannoy (1999, 113).

[186] Sax (1993, 265-267) diskutiert das Begehen Vijayā Daśamīs innerhalb der bekanntesten Rāmlīlā der Stadt, der Rāmnagars. Vgl. auch Lutgendorf (1989, 34-61) zu den einzelnen lokalen Rāmlīlās in Benares.

[187] Vgl. Wilke (1993, 20).

[188] Zu der damit in Verbindung stehenden Sitte, Bedürftige am Tempel zu speisen, vgl. Sherring (2001, 49f.).

[189] Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 81).

[190] Für Details vgl. Wilke (2006, 78f.).

[191] Das ist auch dem gegenwärtigen *mahant* des Tempels und *māṭhas* der Annapūrṇā, Rāmeśvar Pūrī, deutlich bewusst. Er gab an, dass das heute Bhavānī und Annapūrṇā beherbergende Tempelgebiet bis 1928 eindeutig unter den Namen Bhavānī berühmt gewesen sei. Er erklärt den Aufstieg Annapūrṇās gegenüber Bhavānī mit drei sehr praktischen Faktoren: der verstärkte Wunsch nach Wohlstand im gegenwärtigen *yuga* mache die Anziehungskraft Annapūrṇās aus, die tempelbauliche Beschränkung der Bhavānī stelle die Gläubigen nicht zufrieden, und deren *murtī* sei zu klein und unscheinbar. Interviews am 22. 11. 2004 und 11. 02. 2005.

[192] Vgl. unter anderem Singh/Singh (2006, 52).

[193] Eigene Beobachtungen und Interview mit dem Besitzer des Tempelgebäudes, Śarad Kumār Khannā, am 28. 06. 2003. Alles deutet darauf hin, dass auch im letzten Jahrhundert die Verehrung der Bhavānī weiter drastisch abnahm. Von der Besitzerfamilie wurden im Tempel bis 1958 etwa zwanzig *pūjārīs* dauerhaft beschäftigt; gegenwärtig sind es noch zwei. Rāma wird als Hauptgottheit auch von Seiten des Tempels stärker verehrt als alle anderen hier ansässigen Gottheiten. Bhavānī wird in die täglichen *āratīs* integriert, erhält aber keinerlei separates Ritual (kein tägliches Bad etc.), auch nicht an Navarātri. Seit 1975 andauernde gerichtliche Streitigkeiten mit dem benachbarten Tempel der Annapūrṇā um Nutzungsrechte tragen offenbar zur angestrengten Lage bei. Diese letzte Information wurde vom *mahant* des Annapūrṇā-Tempels am 22. 11. 2004 bestätigt.

befindlichen Bhavānī-Tempels 1496 begann[194], gilt eindeutig als wichtigste Göttin der Stadt. Ihr geläufiger Name Annapūrṇā Bhavānī deutet auf eine Assimilierung beider *devīs* hin[195].

Auch gegenwärtig aber gilt einigen Gläubigen Saṅkaṭā, wie Annapūrṇā zu den wichtigsten *devīs* in Benares gehörend, als Mahāgaurī.[196] Der Tempel dieser eng mit der lokalen Populärreligion verbundenen Göttin, deren textuelle Entwicklung nicht eindeutig nachvollziehbar ist und die auch in ihrer gegenwärtigen Verehrung viele lokalen nichtsanskritisierten Elemente zeigt, zieht generell große Verehrerzahlen an.[197] Saṅkaṭā wird teilweise mit Vikaṭā des *Kāśīkhaṇḍa* identifiziert.[198] Generell wird die Göttin häufig mit den Mātṛkās verbunden.[199]

Da Āśvina Aṣṭamī zu den wichtigsten Anlässen im Jahreszyklus der Göttinnenverehrung zählt, erfolgen daneben an vielen anderen Orten, vorzugsweise in *Devī*-Tempeln, in der Umgebung der *paṇḍāls*, in öffentlichen Gebäuden und in Haushalten, rituelle Verehrungen. Häufig sind diese an auch lokal und ethnisch geprägte Traditionen angelehnt.[200] Exemplarisch sei hier auf die Geschehnisse um den Tempel der Brahmacāriṇī verwiesen. Die *devī* hat in der Liste die zweite Stelle inne und zieht an diesem Tag auch die meisten Verehrer aus allen Gebieten der Stadt an, wird aber wie die meisten Göttinnen während der gesamten neun Tage von vor allem Gläubigen der Nachbarschaft verstärkt verehrt. Diese stammen zum großen Teil aus überwiegend seit mehreren Generationen hier ansässigen Familien aus Mahārāṣṭra[201] und Gujarāt; der Tempel hat außerdem Bezüge zu aus Nepal stammenden Mitbesitzern[202]. Speziell in Nepal beispielsweise zeigt Mahāṣṭamī noch gegenwärtig deutlich tantrische Bezüge.[203] Der Tempel und die Verehrung Brahmacāriṇīs zu Navarātri offenbaren dann auch starke Einflüsse lokaler Verehrungstraditionen dieser Gebiete.[204] In der benachbarten Pilgerunterkunft und Versammlungshalle Kāśī Mahārāṣṭra Bhavan beispielsweise wird eine Reisfigur Mahālakṣmīs errichtet, vor der Frauen mit zuvor im Tempel geweihten *kalaśas* tanzen.[205] Die irdenen *kalaśas* schwenkend und in diese hinein pustend bitten sie die Göttin, von ihnen Besitz zu ergreifen. Im besessenen Stadium agieren sie als Orakel für die versammelten (zumeist weiblichen) Zuschauer und ehren Brahmacāriṇī, vor ihr im Tempel tanzend. Auf einem öffentlichen Platz vor Tempel und Kāśī Mahārāṣṭra Bhavan wird von ausgewählten Brahmanen ein geschmückter *kalaśa*, der als Repräsentation

---

[194] Vgl. Sukul (1974, 189).
[195] Dazu und zur Göttin, ihrer Verehrung und ihrem Tempel vgl. Eck (1989, 193-198).
[196] So auch von Eck (1989, 417), Vyāsa (1987, 153) und Wilke (2006, 79) angegeben.
[197] Für eine plastische Beschreibung des Tempels und des Geschehens darin im 19 Jh. vgl. Sherring (2001, 125).
[198] Die genauen Quellenangaben und Details zum Tempel gibt unter anderem Eck (1989, 202-205).
[199] So auch von Sukul (1974, 189f.).
[200] Zu verbreiteten Verehrungsformen zu Navarātri in Benares und zu geschlechterspezifischen Unterschieden dabei vgl. Rodrigues (2005, 72-104). Vgl. auch Sarasvati (2001, 206-220).
[201] Wie der gegenwärtig vorstehende *pūjārī* Rāja Rām Sagarkar, interviewt am 04. 07. 2003 und 11. 02. 2005.
[202] So die in unmittelbarer Nachbarschaft wohnende Kṛṣṇā Kumārī Devī aus Nepal, interviewt am 11. 02. 2005.
[203] Vgl. unter anderem Sanderson (2007, 276 und 2003, 371, Fußnote 64).
[204] Zu generellen Einflüssen Nepals in Benares vgl. Gaenzle (2006, 303-323). Auch der Tempel Brahmacāriṇī erscheint dabei, vgl. ebd., 317f. Zur Beziehung nepalesischer Könige zu Benares vgl. Gaenzle (2002, 1-33).
[205] Dieses mit einer in Benares ansässigen brahmanischen Gemeinschaft aus Mahārāṣṭra verbundene Ritual trägt den Namen Piṣthalakṣmī oder Ghaṭadhmānalakṣmī, wird im lokalen Dialekt aber als *khela* bezeichnet. Zu Hintergrund und Ausführung des Rituals in Benares vgl. Joshi (2005, 106-108), zu Brahmanengruppen aus Mahārāṣṭra und zu ihren mit Göttinnen verbundenen Ritualen in Benares überhaupt vgl. ebd., 99-110.

der Göttin gilt, mit *ṣoḍaśopacārapūjā* verehrt. Danach erfolgt ein *havana*, begleitetet von der 1008 Namen beinhaltenden Lobpreisung, *nāmastotra*.[206] Die gesamte Vielfalt der rituellen und verehrenden Elemente an Āśvina Aṣṭamī in Benares ist hier nur beispielhaft demonstriert, sie erschöpft sich damit keineswegs.

Trotz seiner Wichtigkeit für viele Gläubige spielt der Termin im Jahresfestzyklus des Tempels der Dhūmāvatī nur eine Nebenrolle; er wird weniger intensiv begangen als die bislang vorgestellten Feste dort. Dennoch wird die lokale *mohallā devī* an diesem für Göttinnen generell wichtigen Festtag natürlich verstärkt verehrt. Es gibt drei Abweichungen vom täglichen Ablauf. Zum einen erhält die Göttin wie zu jeder festlichen Gelegenheit einen *śṛṅgār*. Zum anderen wird *prasāda* von freiwilligen Helfern im Tempelgelände zubereitet und an alle Besucher verteilt. Wichtigstes und außergewöhnliches Festtagselement jedoch ist eine im Jahr 2004 vom diensthabenden *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī eingeführte Neuerung: ein „Mahāvidyāhavana"[207] wurde erstmals veranstaltet. Nach eigenen Aussagen folgte der initiierende *pūjārī* den Wünschen der Öffentlichkeit, die wiederholt ein besonderes Begehen während der Tage Navarātri vorschlugen. Weil ein solcher *havana* noch nie im Tempel stattgefunden habe, entschied er sich dafür.[208] Die Wahl eines *havanas* für alle Mahāvidyās gemeinsam wurde im Vergleich zu einem spezielleren Dhūmāvatīhavana bevorzugt, weil so die mächtige Gruppierung in ihrer Geschlossenheit verehrt werden könne.

Die beiden Festtagselemente *śṛṅgār* und *havana* wurden der Öffentlichkeit seit dem ersten Tag Navarātris angekündigt. Wie vor dem Varṣik Śṛṅgār der Göttin verwies ein Schild im Sanktuarium auf das kommende Ereignis, und zusätzlich wurden Zettel mit allen Angaben an die Tempelbesucher verteilt. Nach einem gewöhnlichen Tagesablauf wurde das Sanktuarium der Göttin bereits um 16 Uhr 15 geschlossen. Die Vorbereitungen für den festtäglichen *śṛṅgār* dauerten bis 18 Uhr an. Während dieser Zeit hatten sich bereits etwa vierzig Verehrer vor dem Sanktuarium versammelt mit auch an anderen Festtagen üblichen Gaben, zumeist Blumen, Kampfer, Duftstoffe und Kokosnüsse. Es folgte eine *śṛṅgārāratī* von 10 Minuten Dauer, während der insgesamt etwa siebzig Gläubige anwesend waren. Bis zum Beginn des *havanas* um 20 Uhr hatten dann etwa 170 Personen *darśana* der Dhūmāvatī genommen. Āśvina Aṣṭamī war der einzige Anlass des Jahres, an dem von einer erheblichen Verehrerzahl *pradakṣiṇā* vollzogen wurde. Etwa 10 % aller Anwesenden umrundeten das Sanctum der Göttin während ihres Tempelbesuches.

Zeitgleich mit der Schließung des Sanktuariums hatten Vorbereitungen für die *Prasāda*-Zubereitungen begonnen, wie bei anderen festlichen Gelegenheiten hier auch in den Arkadengängen des inneren Tempelhofes. Freiwillige Helfer kochten mehrere Stunden lang

---

[206] Interviews mit den Veranstaltern, mehreren Besuchern und einem diensttuenden *pūjārī* am Vortag Āśvina Aṣṭamīs 2004, 20. 10. 2004. Beobachtungen an Āśvina Aṣṭamī, 21. 10. 2004. Zur Diskussion dieses hier präsentierten Feldmaterials vgl. auch Wilke (2006, 74).

[207] So im Tempel generell bezeichnet. Erster Ausführungstermin war der 21. 10. 2004. Ich konnte das gesamte Geschehen inklusive aller Vorbereitungen beobachten. Vorbereitende und nachbereitende Interviews dazu erfolgten mit dem verantwortlichen *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī. Am Abend der Ausführung wurden mehrere aktive Teilnehmer am *havana* unmittelbar nach dessen Ende befragt.

[208] „Ich interessiere mich nicht für Musikprogramme hier, das ganze Singen und so. Zu Mātājī passt *havana*." Kailāsnāth Gosvāmī am 21. 10. 2004.

prasāda, der an alle Anwesenden beim Verlassen des Tempels verteilt wurde. Weil es verbreitet ist, an Aṣṭamīs bestimmte *vratas* einzuhalten, wurden besondere Speisen zubereitet: *halvā* aus der Wasserkastanie, *siṁghārā*, und Kartoffeln, beides *phalāhārī*, „aus Früchten bestehend“. Die Zubereitungs- und Ausgabemodalitäten unterschieden sich nicht von den bereits oben dargestellten während des Varṣik Śṛṅgārs der Göttin. *Prasāda* in der Form zubereiteter Speise wird im Tempel nur an ebendiesen zwei Festtagen des Jahres verteilt. Außerdem wurde die später für das *havana* benötigte Milchreisspeise *khīr* zubereitet.

Ab 18 Uhr 45 begannen Vorkehrungen für das *havana*. Alle notwendigen Materialien dafür waren aus im Vorfeld gesammelten Spenden der Tempelbesucher bezahlt. Es wurden 25 kg Mangoholz zu einem Preis von 2 EUR, 4 – 4½ kg *ghī* zu einem Preis von 12 EUR und 20 kg *khīr* zu einem Preis von 6 EUR verbraucht. Insgesamt wurde eine Summe von 20 EUR benötigt. Die bereits versammelten Teilnehmer legten Utensilien und Gaben bereit und ordneten diese. Das Metallbehältnis für alle hier stattfindenden *havanas* wurde mit Mangoholz gefüllt. Um 20 Uhr wurde das Feuer entzündet. Insgesamt 14 aktiv Teilnehmende, die während des gesamten *havanas* selbst Opferungen ins Feuer gaben, saßen unmittelbar um das *havankuṇḍa* herum (vgl. Abb. 29), um diese in einem äußeren Kreis zusätzlich 9 nicht aktiv beteiligte Beobachter.[209] Die genaue Anzahl der Teilnehmenden wird als nicht wesentlich erachtet. Den formalen Vorsitz führte der hiesige *pūjārī* Kailāsnāth Gosvāmī. Er hatte die anwesenden Brahmanen gewählt und eingeladen, nachdem er sich im Vorfeld mit ihnen über Verlauf, Anlage und Inhalt des *havanas* beraten hatte. Alle Empfehlungen zum Verfahren, so über notwendige Materialien, Holz- und Gabenart und auch zur verwendeten Textvorlage, waren von diesen ausgegangen.[210] Um 20 Uhr wurde das einstündige *havana* mit etwa 30 Minuten andauernden eröffnenden Verehrungen verschiedener Gottheiten eingeleitet. Um 20 Uhr 30 begannen die *Khīr*-Opferungen ins Feuer, begleitet von einem „*Mahāvidyā Stotra*“[211]. Nach den *dhyānamantras* der Individualgöttinnen folgten *āhutis* für deren *bījamantras*. Diese Handlungen dauerten etwa eine halbe Stunde an. Nach Abschluss wurde ein verkohltes Holzscheit aus dem *havankuṇḍa* entnommen und in das Sanctum getragen. Dort erhielt Dhūmāvatī einen *tilak* mit der Asche des vollendeten *havanas*, daran anschließend ebenso alle Beteiligten. Es folgte eine kurze, dreiminütige *āratī* des *pūjārīs* Kailāsnāth Gosvāmī, die von ungefähr 45 Tempelbesuchern verfolgt wurde. Um 21 Uhr 30 waren alle rituellen Handlungen in Verbindung mit dem ersten Mahāvidyāhavana des Tempels abgeschlossen.

---

[209] Eine Gruppe von Studenten der nahegelegenen Universität Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, die den Tempel täglich besuchen und auch über den tantrischen Hintergrund der Göttin wissen. Diese Personen wurden ob ihres Interesses persönlich von Kailāsnāth Gosvāmī zu diesem Anlass eingeladen.

[210] Der Kopf dieser Brahmanengruppe und damit de facto des gesamten Mahāvidyāhavanas war Ajay Śukla, ein aus Ayodhya stammender Brahmane.

[211] Genaue Quelle und Textlaut der von den agierenden Brahmanen gewählten Vorlage war auch nach intensiven Nachfragen für mich nicht eruierbar.



Abb. 29
Mahāvidyāhavana im Tempel der Dhūmāvatī an Āśvina Aṣṭamī, 21. 10. 2004.

Beide im Festtagszyklus des Tempel augerichteten *havanas*, das Durgāsaptaśatīhavana an Nāga Pañcamī und dieses Mahāvidyāhavana, wurden in der jüngsten Vergangenheit vom selben *pūjārī* eingeführt. Das erste Durgāsaptaśatīhavana fand 1988 statt und das erste Mahāvidyāhavana 2004. *Havanas* generell, gleich welcher Art, wurden bis dato hier nicht ausgeführt, und für beide existieren keine weithin bekannten Texttraditionen außerhalb des Tempels der Dhūmāvatī. Organisation und formale Bewerkstelligung oblagen in beiden Fällen demselben verantwortlichen *pūjārī* des Tempels, dem Urheber beider *havanas*. Dieser initiierte sie aus individueller Überzeugung und persönlichem Antrieb, weil er besonders *havanas* als relevant für das Ritual Dhūmāvatīs ansieht. Er begründete diese Vorliebe der Göttin den anderen im Tempel verantwortlichen *pūjārīs* und den Gläubigen gegenüber auf nachvollziehbare Weise. Als vorrangiges Argument und Beleg führte er Dhūmāvatīs intensive Beziehung zu Rauch und ihr starkes Verlangen danach an, der durch *havanas* optimal entsprochen werden könne. Diese Neigung der Göttin ist im Tempelumfeld und besonders unter den *pūjārīs* bekannt und akzeptiert, und ihr wird täglich beispielsweise durch die Einbeziehung von viel Rauch erzeugendem *daśaṅg* oder *guggul* und Kampfer in das Alltagsritual Rechnung getragen.

Für die inhaltliche Anlage und die Ausführung beider *havanas* jedoch zeichneten verschiedene, für diese speziellen Angelegenheiten von außerhalb herangezogenen Brahmanen verantwortlich. Diese vom Initiator als Sachverständige klassifizierten und vom Tempelumfeld anerkannten Spezialisten wurden zu Rate gezogen, um die vermeintlich reglementelle Norm und die Exaktheit der Rituale zu gewährleisten. Der Tatsache, dass beide *havanas* textlicher Sanktionierung entbehren und individuelle Neuschöpfungen darstellen, sind sich die *pūjārīs* des Tempels nur teilweise bewusst. Unabhängig davon wurden die Neuerungen jedoch von allen Verantwortlichen als mögliche, fakultative, aber unzweifelhaft angemessene Bestandteile des Tempelrituals akzeptiert. Wie in dieser Studie bereits mehrfach detailliert dargestellt und diskutiert wurde, folgt die offizielle rituelle Verehrung Dhūmāvatīs

im Tempel grundlegend durchaus reglementierten Vorgaben, vor allem genormten Familientraditionen, die erheblich von lokalen Diktionen und Gebräuchen beeinflusst sind. Die bis in ihre Einzelheiten reichende Gestaltung des Rituals während der Verantwortlichkeitsphasen eines jeden *pūjārīs* jedoch obliegt ohnehin in jedem Falle ebendiesem. Weil Eingriffe in die überlieferten Traditionen also möglich sind, erscheint es letztlich wenig verwunderlich, dass auch außergewöhnliche und auffallende Veränderungen wie *havanas*, sowohl als Durgāsaptaśatīhavana und Mahāvidyāhavana, Bedeutung im festlichen Jahreszyklus des Tempels erlangen können. Sehr viel eindeutiger als das Durgāsaptaśatīhavana jedoch verweist das hier vollzogene Mahāvidyāhavana auf den individuellen Charakter Dhūmāvatīs – auf die Einbettung der Göttin in die tantrische Gruppierung und somit auf ihren eigenen tantrischen Hintergrund.

Āśvina Navarātri wird im Tempel der Dhūmāvatī feierlich begangen. Obgleich Dhūmāvatī nicht in den Listen der Navadurgās erscheint, erhält sie wie jede andere Göttin der Stadt während der Festtage allein wegen ihres Status als *mohallā devī* besondere Aufmerksamkeit. Die große Popularität der Feiertage in Benares bewirkt eine außerordentlich intensivierte Göttinnenverehrung in Tempeln und Haushalten gleichermaßen – bei einer zudem als Stadtviertelgöttin fungierenden *devī* wird diese natürlich noch weiter verstärkt. Im Tempel der Dhūmāvatī ist an allen neun Festtagen eine im Vergleich zum Alltag teilweise erheblich vergrößerte Besucheranzahl zu beobachten, obwohl nur ein einziger Tag Navarātris hier von offiziellen Festtagselementen von Tempelseiten aus begleitet wird. Nur Āśvina Aṣṭamī zeigt mehrere dieser wichtigen Elemente: *śṛṅgār*, *śṛṅgār āratī* mit erhöhten Besucherzahlen zum *darśana*, erhöhte Quantität, Qualität beziehungsweise Art der Gaben von Verehrern und des von Seiten des Tempels ausgegebenen *prasāda*. Die gegenwärtig wichtigste und außergewöhnlichste rituelle Festtagskomponente ist das seit 2004 stattfindende Mahāvidyāhavana. Es zeigt einen bemerkenswert deutlichen Bezug zur originalen schriftlichen tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs als Mitglied der Göttinnengruppe der zehn Mahāvidyās. Ein weithin bekannter Quellenhintergrund für dieses *havana* existiert nicht, und in der hiesigen Ausführung muss es als Neuschöpfung des Tempels angesehen werden. Der Initiative des verantwortlichen *pūjārīs* folgend wurde diese im Tempel gänzlich neuartige Ritualform für die Göttinnengruppe organisiert und hier ausgeführt – im unmittelbaren Umfeld einer ihrer Individualgöttinnen, im Tempel der Dhūmāvatī. Verschiedene rituelle Traditionen wurden hierbei vermischt – ein nicht ungewöhnlicher Prozess in der gelebten Populärreligion, Beleg unter anderem für die Dynamik des modernen Hinduismus.

5. 2. 5. Akṣaya Tṛtīyā

Akṣaya Tṛtīyā an Vaiśākha Śuklapakṣa 3 gilt im Hinduismus generell als glückverheißend. Der Termin spielt, anders als die bislang dargestellten Festlichkeiten, im Jahresfestzyklus des Tempels nur eine untergeordnete Rolle. Wie an Varṣik Śṛṅgār, Nāga Pañcamī, Vasanta Pañcamī und Navarātri wird am Anlass von Seiten des Tempels ein *śṛṅgār* ausgerichtet, jedoch in sehr viel geringerem Ausmaß als an allen anderen Festtagen. Mit dem *śṛṅgār* weist Akṣaya Tṛtīyā nur ein einziges der Elemente auf, die an den Festtagen des Tempels auftreten. Weil dessen Ausrichtung jedoch immer als die mit Abstand wichtigste Festtagskomponente erscheint, muss auch Akṣaya Tṛtīyā zu den von Seiten des Tempels ausgerichteten Festen gezählt werden. Obwohl der Termin keinen unmittelbaren Bezug zu Göttinnenverehrung oder gar zu Dhūmāvatī zeigt[212], erfährt er im Tempel – ähnlich wie Vasanta Pañcamī – als ein besonderer Anlass des hinduistischen Festtagskalenders Nordindiens Beachtung. Die *mohallā devī* wird auch zu dieser Gelegenheit mit verstärkter Verehrung gewürdigt.

Der „unzerstörbare Dritte“ wird in Nordindien zu Beginn des landwirtschaftlichen Jahreszyklus gefeiert.[213] *Akṣaya*, „unzerstörbar, endlos, unerschöpflich“ kann sich nach Ansicht einiger Autoren auf die erwünschte Ernte beziehen, die den jetzt ausgebrachten Saaten folgen soll.[214] Teil des hinduistischen Festtagskalenders ist der Tag aber vorrangig, weil den Ahnen geopfert wird. In der Zeremonie *ūdakumbhadāna* werden in einem wassergefüllten Topf unter anderem Kampfer, Münzen, Blumen, Reis und *Dūrvā*-Gras platziert. Bevor der Topf verehrt wird, werden außerdem Blumengirlanden und eine Kokosnuss auf ihn gegeben. Zusammen mit *tulasī*, einem Wedel und ein Paar Schuhen wird er dann einem Brahmanen gereicht. Dieser soll die geopferten Materialien als „Medium“[215] anstelle der verstorbenen Ahnen entgegennehmen, damit letztere sie in der beginnenden heißen Jahreszeit nutzen können. Ein rituelles Mahl am Tag besteht aus mit Zucker und Wasser vermischter Gerste; Salz wird gemieden.[216] Der Termin ist besonders günstig, um in heiligen Flüssen zu baden[217] oder für religiöse Belange überhaupt. Zum Beispiel werden an diesem Tag die Tempeltüren Bhadrīnāths und die in Gangotri und Yamunotri geöffnet.[218] Der Termin gilt als Geburtstag Paraśurāmas.[219] Zudem gehört Akṣaya Tṛtīyā zu den vier *yugādis* – Jahrestagen, die an den Beginn der jeweiligen *yugas* im gegenwärtigen Weltzeitalter erinnern. An diesem Tag beginnt *kṛta yuga* oder, nach anderer Tradition, *tretā yuga*.[220]

---

[212] Als einzige Ausnahme in den Quellen zu Dhūmāvatī gibt die *Prāṇatoṣiṇī* (*Śaktikhaṇḍa*, *pariccheda Mahāvidyādikathana*, *Dhūmāvatyutpatti*) im Zusammenhang mit einer Ursprungsmythologie Akṣaya Tṛtīyā als Tag der Geburt Dhūmāvatīs aus dem Verbrennungsrauch Satīs an. Für Details vgl. Kapitel 2. 2. 1. Diese Ursprungsmythologie und damit auch der – in den Quellen einmalige – Bezug Dhūmāvatīs zu Akṣaya Tṛtīyā sind im Tempel unbekannt. Zur hier verbreiteten Vorstellung, dass Dhūmāvatī an Jyeṣṭha Śuklapakṣa 8 geboren wurde, vgl. das folgende Kapitel 5. 2. 7.

[213] Nicht aber in Südindien, vgl. Gnanambal (1967, 7, 54).

[214] Vgl. ebd.

[215] Vgl. Underhill (1921, 65).

[216] Vgl. Sivananda (1947, 2) und Sholapurkar (1990, 261).

[217] Vgl. Sholapurkar(1990, 261) und Underhill (1921, 64).

[218] Vgl. Sivananda (1947, 2) und Rüstau (2007, 68).

[219] Vgl. Gupte (1994, 6) und Gnanambal (1967, 7).

[220] Vgl. Underhill (1921, 63f.) und Gnanambal (1967, 7).

Die mythologische Geschichte zum Anlass berichtet von einem sehr armen Händler[221], der an diesem Tag den Brahmanen im Namen seines verstorbenen Vaters Opfer reichte. Als Ergebnis dieser Tat wurde er im nächsten Leben als reicher *kṣatriya* wiedergeboren. Er veranstaltete viele *yajñas* und war freigebig Brahmanen gegenüber. Nach einem glücklichen Leben erlangte er Erlösung.[222]

Akṣaya Tṛtīyā ist, wie oben dargestellt, Termin für ausgewählte, zum großen Teil vorgeschriebene, immer jedoch individuell ausgeführte Riten. Diese, außer natürlich den Baderiten, sind nicht an bestimmte Orte gebunden. Ein Tempelbesuch ist für Gläubige also nicht zwingend notwendig, um die Riten des Tages auszuführen. Es existieren deshalb für Tempel keine für den Anlass überlieferten Angaben zu Praktiken oder Vorschriften, wie der Tag zu begehen sei; Festlichkeiten in Tempeln sind kein Bestandteil der üblichen Begehensweise des Tages. Auch in den Tempeln der Stadt Benares ist Akṣaya Tṛtīyā nicht als wichtiger Festtag etabliert. Dennoch gehört es für einige Gläubige zur wichtigen Gewohnheit, an diesem besonderen Tag *darśana* von ausgewählten Gottheiten zu nehmen. Der *mohallā devī* erhält dabei von Verehrern aus dem entsprechenden Viertel – hier aus Dhūpcaṇḍī – natürlich besondere Aufmerksamkeit.

Im urbanen Milieu von Benares spielen gemeinhin an Akṣaya Tṛtīyā weniger die dem Anlass auch innewohnenden landwirtschaftlichen Aspekte eine Rolle. Die Betonung für die weitaus meisten Einwohner der Stadt liegt auf dem allgemein glückverheißenden Charakter des Tages. Es werden Opfer an Brahmanen gegeben, das rituelle Mahl für die Ahnen wird eingenommen, und man unterzieht sich dem vorgeschriebenen Bad.[223] Im Tempel der Dhūmāvatī gilt der Termin, weit verbreiteter Ansicht folgend, als universell glückverheißend und deshalb für religiöse Praktiken und Belange grundsätzlich prädestiniert.[224] Der Tempel befindet sich in einem städtischen Umfeld, und die Bewohner des umgebenden *mohallās* gehören überwiegend unteren urbanen Mittelschichten an. Da sich die Tempelbesucher zum großen Teil aus den hier ansässigen sozialen Schichten rekrutieren, zum Beispiel aus Kleinhändlern und Arbeitern im Dienstleistungsbereich, ist folgerichtig hier auch kein Bezug zur Landwirtschaft ersichtlich.

Der Tag wird im Vorfeld nicht angekündigt, und keinerlei Vorbereitungen, auch am Termin selbst, müssen getroffen werden. Nur sehr wenige Verehrer werden von dem Anlass angezogen. Der Tempel weist an diesem Tag keine rituellen Besonderheiten im Vergleich zum Alltag auf. Einziges Festtagselement ist die Ausrichtung eines besonderen *śṛṅgārs*. Dieser bleibt in seiner Gestaltung weit hinter Glanz, Aufwand und Sorgfalt der an anderen festlichen Anlässen erscheinenden zurück. Da keine Spendensammlungen erfolgen und von den Tempelbesuchern kaum mehr Gaben als an nichtfestlichen Tagen gebracht werden, steht dem Tempel kein zusätzliches Budget zur Verfügung. Das Arrangement des *śṛṅgārs* muss, wie letztlich die Ausrichtung aller Festtage, den finanziellen Gegebenheiten angepasst werden. Wie intensiv die Ausschmückungen ausfallen, liegt dabei ausschließlich in der

[221] Oder nach Sivananda (1947, 3) einem Brahmanen.
[222] Vgl. Gupte (1994, 5) und Sivananda (1947, 3). Beide ohne Angabe der Originalquelle.
[223] In Benares vorzugsweise am Maṇikarṇikakuṇḍa und Trilocana Ghāṭ. Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 169).
[224] „Es ist ein guter Tag für *siddhi, japa* und *pūjā*. Er gilt für alle Götter." Kailāsnāth Gosvāmī am 04. 05. 2003.

Entscheidungsgewalt des diensthabenden *pūjārīs*. Weniger als bei allen anderen Festen gründet sich die Ausrichtung dieses *śṛṅgārs* auf eine Gemeinschaftsentscheidung und -anstrengung des Tempels. Es bleibt allein der Initiative, den künstlerischen Fähigkeiten und dem Einfallsreichtum des jeweiligen *pūjārīs* überlassen, die *devī* den Möglichkeiten entsprechend außergewöhnlich zu schmücken und den Verehrern ein besonderes *darśana* zu ermöglichen. Wenn dafür doch geringe Zusatzkosten notwendig werden sollten, entstammen sie vom *pūjārī* zurückgelegten Spenden der Gläubigen aus den vorhergehenden Wochen.

An Akṣaya Tṛtīyā besuchen unerheblich mehr Gläubige den Tempel als im Alltag. Eine festliche *āratī* zum *śṛṅgār* entfällt bei diesem Anlass ebenso wie eine Musikpräsentation oder die Ausgabe von besonderem *prasāda*. Der Anlass ist damit der einzige Festtag im Jahresverlauf, an dem der *śṛṅgār* nicht von einer *āratī* begleitet wird. Diese unspektakuläre Begehensweise geht insofern konform mit den traditionellen Vorgaben zu Akṣaya Tṛtīyā, als diese den Gläubigen individuelle, nicht an ein Tempelumfeld gebundene Riten vorschreiben.

Der Termin ist die bescheidenste aller Festlichkeiten des Jahreszyklus im Tempel der Dhūmāvatī. Ebenso wie an Vasanta Pañcamī wird der *mohallā devī* in ihrem Tempel, auf in Vergleich zu anderen Festtagen des Tempels sehr einfache Weise, an einem im Hinduismus generell bedeutsamen Termin gehuldigt. Erheblich weniger aufwändig als alle bislang dargestellten Festlichkeiten begangen, ist Akṣaya Tṛtīyā ausschließlich durch das Ausrichten eines im Vergleich zu anderen Anlässen unscheinbaren *śṛṅgārs* gekennzeichnet. Er zieht kaum erhöhte Besucherzahlen zum *darśana* an. Alle anderen Festtagskomponenten, die die sehr viel wichtigeren Anlässe im Tempel – Varṣik Śṛṅgār, Nāga Pañcamī, Vasanta Pañcamī und Navarātri – aufweisen, fehlen hier.

5. 2. 6. Vaṭ Sāvitrī

Vaṭ Sāvitrī an Jyeṣṭha Pūrṇimā, Śuklapakṣa 15, ist vor allem in Nord- und Mittelindien verbreitet. Der Festtag wird ausschließlich von verheirateten Frauen begangen, um ihren Ehemännern ein langes Leben zu sichern, um sich vor Witwenschaft zu bewahren. Witwen sind damit natürlich per se ausgeschlossen. Im Zentrum der Riten zum Tag steht eine Baumverehrung, die individuell von jeder Frau unternommen werden muss. Ein Tempelbesuch oder die Anwesenheit oder Beteiligung eines Mittlers, zum Beispiel eines *pūjārīs* oder eines Brahmanen, ist für keine der rituellen Handlungen erforderlich. Im Tempel der Dhūmāvatī werden am Anlass folgerichtig keine Festlichkeiten von den *pūjārīs* organisiert; der Tagesablauf unterscheidet sich in keiner Weise von einem alltäglichen. Der Festtag zählt damit, anders als alle bislang dargestellten, nicht zu den von Seiten des Tempels ausgerichteten. Dennoch muss Vaṭ Sāvitrī bei Betrachtungen zum Jahresfestzyklus des Tempels Beachtung finden. Der zum Tempel gehörige, unmittelbar vor dessen Eingang wachsende *Pīpal*-Baum[225] wird an diesem Tag Objekt der Verehrung verheirateter Frauen. Diese sind überwiegend auch im Alltag regelmäßige Tempelbesucherinnen. Nach den Riten am *pīpal* nehmen die Akteurinnen auch *darśana* der Göttin. Obwohl also der Anlass zwingend weder mit dieser – oder irgendeiner – *devī* oder deren *pūjārīs* verbunden ist noch mit offiziellen, also von Seiten des Tempels ausgerichteten Festtagselementen im hiesigen Tempel selbst einhergeht, hat er Bedeutung in dessen unmittelbarem Umfeld.

Die mythologische Ursprungsgeschichte zum Tag wird am ausführlichsten und zuerst im *Mahābhārata* (3.277-283 und 12.259.5-35) wiedergegeben. Sāvitrī erscheint später außerdem, auch in Auflistungen der Namen Mahādevīs, im *Devībhāgavatapurāṇa* (9.26-31), *Brahmavaivartapurāṇa* (2.25-28)[226], *Matsyapurāṇa* (208-214)[227] oder im *Vratakhaṇḍa* des *Skandapurāṇa*[228]. Die Geschichte des *Mahābhārata* erzählt im Detail, wie Sāvitrī durch Treue und Klugheit Yama veranlasste, ihren dem Tod geweihten Ehemann Satyavān wieder ins Leben zurückzugeben. Sāvitrī beginnt demnach als treue Ehefrau drei Tage vor dem zu erwartenden Todeszeitpunkt Satyavāns zu fasten. Am Tage des Todes begleitet sie ihn in einen Wald und setzt sich mit ihm, als sich der Tod nähert, unter einem Banyanbaum – *vaṭ* – nieder. In des Baumes Obhut lässt sie den Körper Satyavāns, während sie selbst Yama und der Seele ihres Ehemannes folgt. Als liebende und treue Gemahlin will sie ihren Gatten nicht verlassen und nun gemeinsam mit ihm das Totenreich betreten. Sāvitrī lässt sich nicht zur Umkehr bewegen, obwohl sie im Laufe der gemeinsamen Wanderung mehrere Wünsche vom Todesgott gewährt bekommt. Mit einer List letztlich erzwingt sie die Herausgabe der Seele Satyavāns von Yama: Nachdem er ihr einhundert Söhne versprochen hat, muss Yama eingestehen, dass zur Erfüllung des bereits gewährten Wunsches ein lebendiger Ehemann unabdingbar sei. Beide Eheleute finden sich schlafend unter dem Banyanbaum wieder, und auch alle anderen von Yama gewährten Wünsche werden sich im Weiteren erfüllen.

[225] Der Baum hat sichtbar hoher Alter; die *pūjārīs* gaben Schätzungen von 100-150 Jahren an.
[226] Angaben nach Bhattacharyya (1999b, 323).
[227] Angaben nach Bhattacharyya (2001, 254).
[228] Angaben nach Sholapurkar (1990, 248).

Obwohl der Baum keine wesentliche Rolle in der Erzählung spielt, wird er zum zentralen Verehrungsobjekt in den Rituale, die sich zum Festtag entwickelten. Diese werden ausschließlich von verheirateten Frauen unternommen, um ihren Ehemännern ein langes Leben zu sichern. Sie fasten am Tag oder, in einigen Fällen, an drei Tagen.[229] Im Haus werden aus Sandelholzpaste und Reismehl Sāvitrī, Satyavān, Yama und ein Banyanbaum gezeichnet und mit *mantras* und Banyanblättern verehrt. Außerhalb des Hauses wird der Banyanbaum selbst verehrt, indem sein Stamm mit einem Band umwickelt wird und ihm Gaben von vor allem Früchten, Blumen und Münzen gebracht werden.

Es erscheint naheliegend anzunehmen, dass sich diese Rituale aus einer Verbindung sehr alter Baumverehrungspraktiken mit Elementen der Sāvitrī-Mythologie vor allem aus der Erzählung des *Mahābhārata* entwickelten.[230] Abbildungen auf vorrangig Siegeln und Töpferware deuten darauf hin, dass verschiedene Baumarten, allen voran *pīpal* und *nīm*, schon in der Industalzivilisation eine besondere, sehr wahrscheinlich religiöse, Rolle innehatten.[231] In der vedischen, epischen und purāṇischen Literatur berichten zahlreiche Textbelege von der religiösen Wichtigkeit verschiedener Baumarten. Im Hinduismus hat sich die Verehrung von Bäumen fest etabliert, wahrscheinlich auch als Folge des Einflusses von lokalen nichtsanskritisierten Traditionen. In diesem und im stammesreligiösen, dörflichen Umfeld ist die Baumverehrung auch im modernen Hinduismus weit verbreitet. Bäume stehen dabei häufig mit Schreinen in Verbindung und gelten als der dort ansässigen, zumeist weiblichen Gottheit eng verbunden oder als deren Verkörperung. Auch in urbanen Umgebungen werden vorrangig ausgewählte, an Tempel und Schreine angegliederte Bäume in deren Gebiet oder in unmittelbarer Umgebung verehrt. Die für den modernen Hinduismus rituell bedeutsamsten, keineswegs aber ausschließlich wichtigen Baumarten sind *pīpal*, *vaṭ* und *nīm*.

Anders als für den Banyanbaum ist eine, sehr wahrscheinlich religiöse, Bedeutung des *pīpal* bereits für die Industalkultur belegbar. During Caspers (1987, 225f.) diskutiert zur Rolle des *pīpal* dort:

> „The place of the tree, and in particular the pipal tree, which is today known by its Latin name, *ficus religiosa*, in the scala of beliefs is not clear, thought it was obviously held in high regard. Motifs devised from this tree are very popular on Harappa pottery and appear in the repertoire of carvings and 'sealing amulets' associated with what might be construed as divine or religio-magic compositions."

Ausgegrabene Töpferware zeigt wiederholt Bemalungen von *pīpal* innerhalb einer Umfriedung oder gepflanzt in Behältnissen, die berechtigterweise als Indiz für eine Verehrung oder allgemeine Nutzung der Baumart gedeutet wurden.[232] Sieben Varianten des

---

[229] Häufig im Dekkhan, wo der Anlass verstärkt begangen wird. Vgl. Underhill (1921, 127).
[230] Vgl. Gupte (1997, 239-244).
[231] Für eine Diskussion dieser These mithilfe der Fundlage vgl. unter anderem During Caspers (1993, 77-80; 85), During Caspers (1992, 116-118) und During Caspers (1987, 225).
[232] Vgl. During Caspers (1992, 116).

Pīpal-Blattes wurden in der Industalschrift benutzt.[233] Mehrere Siegelfunde zeigen darüber hinaus narrative Szenen, die in ihrer Darstellung *pīpal* und sehr wahrscheinlich weibliche Figuren verbinden.[234] Wiederholt erscheinen dabei Abbildungen einer von *Pīpal*-Ästen umschlossenen und somit in einem *Pīpal*-Baum stehenden (wahrscheinlich weiblichen) Figur, die von mehreren kleiner dargestellten (wahrscheinlich weiblichen) Figuren begleitet wird. Diese Siegeldarstellungen wurden häufig als bildliche Wiedergabe einer religiösen Handlung interpretiert: Eine (wahrscheinlich weibliche) Gottheit im *pīpal* wird von (wahrscheinlich weiblichen) Personen verehrt. In vedischer Zeit wurde die Bedeutung des *pīpals* schriftlich festgehalten. Der *Atharvaveda* enthält Hinweise auf magische und rituelle Verbindungen zu *pīpal*, Sanskrit *aśvattha*, ebenso wie auf dessen Heilwirkungen, vor allem Hauterkrankungen und Fieber betreffend.[235] Seit epischer Zeit erscheint der Baum in einer Vielzahl von Mythen.[236] In lokalen Traditionen wird er auch für die Gabe von Söhnen verehrt.[237]

Den oben dargestellten Begehensweisen Vaṭ Sāvitrīs folgend suchen Frauen der Nachbarschaft an diesem Tag nun vorzugsweise, aber nicht ausschließlich, den zum Tempel der *mohallā devī* Dhūmāvatī gehörigen *pīpal* für ihre Verehrungen auf. Ziel der Riten in der Umgebung des Tempels können daneben auch andere *Pīpal*- und Banyanbäume sein; die Verehrung von *nīm* ist zu diesem Anlass in Benares unüblich. Jede der Frauen verehrt dabei nur jeweils einen Baum. Obwohl also jeder beliebige *Pīpal*- oder Banyanbaum auch ohne Anbindung an religiöse Umfelder, zum Beispiel im eigenen Garten oder in öffentlichen Parks, für die Riten zulässig ist und de facto in einigen Fällen solche Bäume auch gewählt werden, nutzen deutlich mehr Frauen an Tempel und damit an Göttinnen angeschlossene Bäume. Durch die Wahl eines solchen an die religiöse Sphäre angebundenen und dadurch zusätzlich geheiligten Baumes erhoffen und erwarten die Akteurinnen eine verstärkte Wirkung ihrer Riten. Ebenso soll *darśana* der Göttin die Rituale am Baum unterstützen und intensivieren und die damit ausgedrückten Wünsche nach langem Leben für die jeweiligen Ehegatten erfüllen helfen. Die Wahl eines Baumes im Umfeld jeder *devī*, und besonders in dem der *mohallā devī*, versichert nach Ansicht der ausführenden Frauen deren Mithilfe. Die lokale *mohallā devī* wird hierbei erwartungsgemäß bevorzugt. Sie ist durch ihren Status und durch die damit verbundenen Funktionen prädestiniert für die Unterstützung bei den Vorhaben und Zielen des Tages – sowohl wegen der ihr generell zugesprochenen wohltätigen und machtvollen Fähigkeiten als auch besonders deshalb, weil sie als verantwortlich für Familienwohlergehen gesehen wird. Die Gewährung eines langen Lebens für Ehemänner gehört zweifelsohne in diesen Wirkungsbereich.

Wie McGee (1992, 82) ausführt, gehört Vaṭ Sāvitrī auch in den geographischen Gebieten, in denen der Tag verstärkt begangen wird, nach öffentlicher Meinung nicht zu den obligatorischen Anlässen des religiösen Jahreszyklus:

---

[233] Vgl. ebd., 117.
[234] Diskutiert unter anderem von Atre (1986, 7-14) und erneut During Caspers (1992, 116f.).
[235] Für Details vgl. During Caspers (1993, 79f.), Falk (1989, 88f.) und Jain/DeFilipps (1991, 436).
[236] Zusammenfassend dargestellt und mit Quellenageben versehen bei Gupta (1991, 43-47).
[237] Vgl. Pande (1965, 37).

> „For example, the rite of wrapping a banyan tree with string in commemoration of the devoted wife *Sāvitrī (vaṭpūrṇimavrata)* for one woman is considered optional *(kāmya)*, for another it is obligatory *(nitya)*, and yet another gives it as an example of a rite required by a particular occasion *(naimittika)*."

In Benares hat der Festtag keine wichtige Rolle inne.[238] Die gegenwärtig vor allem in Zentralindien verbreitete Tradition wurde auch von Bewohnerinnen der Stadt in ihren religiösen Kalender aufgenommen, ist aber im Gesamtbild von Benares deutlich erkennbar weniger verbreitet als alle bislang diskutierten Festlichkeiten. Am *pīpal* im Tempelgelände der Dhūmāvatī erschienen während des Tages[239] insgesamt etwa 20 Frauen. Alle verehrten den Baum der oben dargestellten Tradition folgend mit Gaben von Früchten, hausgemachten Süßigkeiten, Blumen, Münzen und zusätzlich mit gekochter Speise und *agarbattī*, und der Baumstamm wurde mit Band umwunden (vgl. Abb. 30). Die Rückstände dieser Verehrung, namentlich die Bänder um den Baumstamm, werden anschließend nicht entfernt und bleiben hier wie überall während des gesamten folgenden Jahres sichtbar.



Abb. 30
Verehrung des *pīpal* im Tempelvorhof an Vaṭ Sāvitrī, 15. 06. 2003.

An diese Rituale wird aus bereits diskutierten Gründen *darśana* der Dhūmāvatī angeschlossen. Es erscheint den Akteurinnen selbstverständlich, zusätzlich die im Tempel ansässige *mohallā devī*, auch als Herrin des eben verehrten Baumes, in ihrem Sanktuarium aufzusuchen und sich, die Baumverehrung verstärkend, ihrer Mithilfe für ein langes Leben des Ehemannes zu versichern. Die Wahl des Tempels der Dhūmāvatī für Riten zu Vaṭ Sāvitrī

---

[238] In den ausführlichen und verlässlichen Festtagslisten der Stadt in Gutschow/Michaels (1993, 168-174) und Eck (1989, 420-423) findet der Anlass keine Erwähnung, ebenso wie in weniger vollständigen Ausführungen über den Festtagskalender, zum Beispiel in Sherring (2001), Sukul (1974) oder Vidyarthi (1979).

[239] Von mir beobachtet am 15. 06. 2003.

belegt ebenso wie die im *darśana* umgesetzte unmittelbare Einbeziehung der Göttin auf exemplarische Weise überaus deutlich, wie weit verbreitet und fest etabliert der Status Dhūmāvatīs als *mohallā devī* und damit verbunden der Glaube an ihre Wohltätigkeit bei Tempelbesuchern ist. Die der Göttin zugeschriebenen, allen zugänglichen freigebigen Aspekte und insbesondere ihre Verantwortung für Familienwohlergehen den Verehrern gegenüber sind hier plastisch illustriert. Der grundsätzlich als gemeinnützig und wohlwollend verstandene Charakter der *mohallā devī* Dhūmāvatī erfährt durch die (ganz selbstverständlich erfolgende) Verknüpfung mit Ritualen aus nichtsanskritisierten Kontexten, die stabiles Familienleben gewähren helfen sollen, hier sichtbar Betonung.

Daneben wird durch das Begehen der Riten zu Vaṭ Sāvitrī im hiesigen Tempel zusätzlich ein weiterer, sehr wichtiger Aspekt der Göttin verdeutlicht. Witwen bleiben von den Ritualen natürlicherweise ausgeschlossen; Ziel der Verehrungen ist es ja, eben diesen Zustand nicht erreichen zu müssen, ihn abzuwenden.[240] Im Glauben der die Rituale hier ausführenden verheirateten Frauen ist es nicht nur wegen Dhūmāvatīs Rolle als zugängliche, wohltätige *mohallā devī* selbstverständlich, sie in diese spezielle Verehrung einzubeziehen. Die Frauen wenden sich vielmehr auch hilfesuchend an eine Göttin im selben Lebensstadium wie sie selbst – Dhūmāvatī wird, wie schon mehrfach angeführt, von den *pūjārīs* als verheiratete *devī* präsentiert und erscheint der weitaus überwiegenden Zahl aller Tempelbesucher als solche.[241] Unter diesen Prämissen ist es also vollkommen folgerichtig, die glücklich verheiratet geglaubte Schutzgöttin des Stadtviertels – hier eben in der Manifestation als *Dhūmāvatī* – auch im Kontext Vaṭ Sāvitrīs zu ehren, an ihr Mitwissen um den Segen des Ehestandes und ihre Mithilfe bei dessen Erhaltung zu appellieren. Es wäre vollkommen unangebracht und schlechthin unmöglich, diese Wünsche einer verwitweten Göttin anzutragen. Die Riten zu Vaṭ Sāvitrī an diesem Ort, in Gegenwart und unter Einbeziehung Dhūmāvatīs, belegen also erneut offenkundig und sehr plastisch den fest etablierten Glauben ihrer Verehrer nicht nur an die Wohltätigkeit der Göttin und an ihren Status als *mohallā devī*, sondern vor allem auch an ihren Status als verheiratete *devī*.

An diesem Tag, der für breite Verehrermengen irrelevant ist, wird von Seiten des Tempels kein besonderer *śṛṅgār* ausgerichtet. Überhaupt unterscheidet sich für die *pūjārīs* und für eine sehr hohe Zahl der Tempelbesucher der rituelle und praktische Ablauf des Tages nicht von einem alltäglichen. Außer mit der Tatsache, dass alle Ausführungen zum Tag von den Akteurinnen individuell unternommen werden müssen und dabei keine Bezüge zu Schreinen oder rituellen Helfern existieren, lässt sich der fehlende Mehraufwand für zum Beispiel einen sorgfältigen *śṛṅgār* außerdem wieder mit ökonomischen Überlegungen begründen. Sehr wenige zusätzliche Besucher bieten, anders als bei zum Beispiel Vasanta Pañcamī oder Akṣaya Tṛtīyā, nicht genügend Veranlassung dafür. Die *pūjārīs* des Tempels bleiben gänzlich unbeteiligt an allen Handlungen der Frauen im Tempelumfeld.

---

[240] „The *Sāvitri-vrata* is a fast kept by Hindu women on the last three days, or the last day of the bright half of Jeshta (June) to avert widowhood.". Vgl. Gupte (1997, 238)

[241] Für Details vgl. auch Kapitel 4. 2. 1. und 6. 2. 1.

Vaṭ Sāvitrī unterscheidet sich in mehrerlei Hinsicht von den anderen mit dem Tempel der Dhūmāvatī in Beziehung stehenden festlichen Anlässen. Im Gegensatz zu diesen fehlen alle von Seiten des Tempels ausgerichteten Festtagskomponenten, auch ein sonst immer erscheinender, intensivierter *śṛṅgār*. Die Bedeutung des Tages für das Tempelumfeld ergibt sich daraus, dass die Akteurinnen den an Tempel und Göttin gebundenen *pīpal* und *darśana* der Dhūmāvatī in ihre individuellen Rituale einbeziehen. Vaṭ Sāvitrī ist bei Betrachtung aller im Tempel begangenen festlichen Anlässe am ehesten mit Akṣaya Tṛtīyā vergleichbar. Obwohl bei Letzterem auch zumindest ein kleiner *śṛṅgār* ausgerichtet wird, haben beide Tage jedoch wichtige Charakteristika gemeinsam. Zum einen besteht kein traditioneller Bezug zu Schreinen oder ausgewählten Gottheiten. Zum anderen verbinden viele der die Anlässe begehenden Gläubigen diese aber ganz selbstverständlich mit *darśana* der ihnen wichtigen Gottheiten – in diesem Falle mit *darśana* der machtvollen, wohltätigen *mohallā devī* Dhūmāvatī, die ihren Verehrern erste und bedeutendste Bezugsgottheit für sowohl generell persönliche Belange als auch für Belange des Familienwohlergehens ist. Dabei ist weiter hervorzuheben, wie stark die Einbeziehung Dhūmāvatīs in die von ausschliesslich verheirateten Frauen begangenen Rituale an Vaṭ Sāvitrī auf die verbreitete Interpretation der *devī* hier als selbst im Ehestatus befindlich verweist. Der in der tantrischen Repräsentation ohne Ausnahme als wesentliches Merkmal der Göttin propagierte Witwenstatus – und damit, in letzter Konsequenz, die tantrische Repräsentation überhaupt – bleibt beim Begehen Vaṭ Sāvitrīs in Dhūpcaṇḍī gänzlich negiert.

5. 2. 7. Dhūmāvatī Jayantī

Dhūmāvatī Jayantī an Jyeṣṭha Śuklapakṣa 8, auf dem gleichen Termin wie Śītalāṣṭamī liegend, gehört zu den weithin unbekannten Anlässen des hinduistischen Festtagskalenders. Er erscheint nur selten und dann in sehr ausführlichen, spezialisierten Festtagslisten[242]; in gebräuchlichen und verbreiteten Kalendern bleibt er unerwähnt[243]. Auch im Tempelumfeld ist der Termin außer den *pūjārīs* nur sehr wenigen Gläubigen bekannt. De facto ergaben meine Befragungen, dass er nur Gläubigen mit detaillierten Kenntnissen auch zum tantrischen Hintergrund der Göttin, namentlich der unten näher beschriebenen tantrischen Verehrergruppe und einigen Gläubigen aus dem Umfeld der Universität Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, bekannt ist. Das geringe Wissen der Gläubigen über den Anlass begründet sich unter anderem in der Tatsache, dass der Tag von Seiten des Tempels nicht angekündigt und begangen wird. Alle üblichen Festtagselemente fehlen vollständig. In dieser Hinsicht ähnlich wie Vaṭ Sāvitrī ist Dhūmāvatī Jayantī vielmehr geprägt von individuellen Ritualen einzelner Verehrer, die ohne Beteiligung der *pūjārīs* erfolgen. Dhūmāvatī Jayantī ist der einzige festliche Anlass des Jahres, an dem die Rolle Dhūmāvatīs als *mohallā devī nicht* im Vordergrund steht und an dem Gläubige im Tempel tantrische Ritualpraktiken unternehmen. Damit hat der Festtag eine außergewöhnliche Rolle im Jahreszyklus und für das Verständnis der Vielfalt der kontemporären Repräsentation Dhūmāvatīs generell.

Zum Ursprung Dhūmāvatī Jayantīs fehlen für sowohl den gesamthinduistischen Raum als auch für das Tempelumfeld jedwede schriftlichen Belege, und auch *pūjārīs* und Gläubige konnten keine Informationen anführen. Obwohl der Hintergrund des Anlasses im Detail also undeutlich bleibt, ist sehr wahrscheinlich, dass der Tag in Anlehnung an die im hinduistischen Festtagskalender übliche Praxis von *jayantīs* für sowohl Gottheiten als auch für wichtige Personen eingeführt wurde – aller Wahrscheinlichkeit nach im Bestreben, die Göttin zu propagieren und in den etablierten Pantheon einzugliedern. Mit Sicherheit ist der Festtag eine moderne Neuerung[244], und die wenigen vorhandenen Informationen deuten tatsächlich auf eine Verbindung zu Dhūmāvatī in ihrem spezifischen Kontext in Benares hin. So ist die einzige mir bekannte schriftliche Erwähnung des Tages in der lokalen Presse von Benares zu finden. Es erscheint folgerichtig zu vermuten, dass Dhūmāvatī Jayantī infolge von Bemühungen aus dem banārsī Tempelumfeld Eingang in zumindest lokale Festtagslisten fand. Damit wäre der Tag ein plastisches Beispiel für einen Innovationsversuch des Tempels mit dem Ziel der Integration der Göttin in bestehende religiöse Hierarchien der Stadt. Die Bemühungen zur Propagierung des Festtages blieben jedoch bislang weitgehend ohne Erfolg,

[242] Mir ist eine einzige Erwähnung bekannt. Dhūmāvatī Jayantī erscheint in der zu jedem Monatsbeginn als Kalender gedruckten Festtagsliste der Stadt in der lokalen Ausgabe der Tageszeitung Hindustān, so zum Beispiel in der für Jyeṣṭha 2003.

[243] Auch der in Benares gebräuchlichste Festtagskalender, „Nitya Grhopayogī Laghu Pañcāñg", erwähnt den Tag nicht, ebenso wie alle bislang in dieser Studie angeführten Festtagslisten der Stadt. Bagalāmukhī Jayantī dagegen beispielsweise wird *Nitya Grhopayogī Laghu Pañcāñg* (2002, 26) zufolge an Vaiśākha Śuklapakṣa 8 begangen.

[244] In allen mittelalterlichen Quellen wird übereinstimmend kṛṣṇapakṣa 14 ohne Nennung eines Monats – sehr wahrscheinlich also ist dieses Datum in jedem Monat des Jahres gemeint – als Termin für die tantrische Verehrung der Göttin vorgeschrieben. Vgl. dazu Kapitel 2. 2. 1. und 2. 2. 2.

wie die Unkenntnis der breiten Masse der Tempelbesucher über den Anlass und seine Unbedeutsamkeit im religiösen Festtagskalender von Benares überhaupt zeigen.

Gegenwärtig werden von den *pūjārīs* keine Versuche zur Propagierung des Termins unternommen. Der offizielle Tagesablauf deutet auf keine Weise einen besonderen Anlass im Tempel an; wie an Vaṭ Sāvitrī fehlt jedes Festelement, selbst die Ausrichtung eines *śṛṅgārs*. Rituelle Praktiken erscheinen erst in der Nacht – nachdem die meisten Gläubigen ihren Tempelbesuch abgeschlossen haben. Nach eigenen Angaben[245] findet sich erst seit 2002 dann eine Gruppe von Personen ein, die verschiedene individuelle Ritualhandlungen unternehmen. Die fünf Mitglieder dieser Gruppe sind durch denselben *guru* verbunden, drei erhielten von diesem *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Details des religiösen Hintergrundes und die Beziehungen dieser besonderen Verehrergruppe zum Tempel werden folgend in Kapitel 6. 2. 3. diskutiert. Alle Rituale in der Nacht Dhūmāvatī Jayantī werden von den betreffenden Personen selbst gewählt und individuell, ohne jede fremde Beteiligung begangen. Ihre Ausführung im Tempel wird, trotz des für alle anwesenden Tempelbesucher sofort und, beispielsweise durch die vollständig schwarze Bekleidung, leicht erkennbaren tantrischen Bezuges, von den *pūjārīs* toleriert. Die folgenden Darstellungen stützen sich auf meine persönlichen Beobachtungen am 07. 06. 2003 und nachbereitende Interviews mit den Mitgliedern der Gruppe[246]. In den nachbereitenden Gesprächen wurden alle Schritte der Rituale benannt und kommentiert; sie werden hier dementsprechend und in der gemäßen Reihenfolge wiedergegeben. Das Vokabular für einzelne Ritualbegriffe, -elemente oder -gaben wird seiner Nutzung durch die Interviewpartner entsprechend gebraucht. Da es sich hierbei um tantrische Rituale handelt, bleiben Details einiger weniger Aspekte, zum Beispiel persönliche Motivationen oder Ziele der Ausführenden, trotz deren großer Offenheit allen Fragen gegenüber unerforschlich.

Vier der fünf anwesenden Verehrer unternahmen in dieser Nacht *japa* der Dhūmāvatī, ein Anwesender *prayoga*. Beide Rituale wurden auch von den Ausführenden als elementar voneinander verschieden verstanden. Für *japa* bildeten die vier Teilnehmer gemeinsam eine Gruppe an derselben Stelle des Tempels, einer seitlichen Nische neben dem Tempeleingang vor dem Sanktuarium. Der Ausführende des *prayoga* unternahm alle rituellen Handlungen individuell an anderem Ort im Tempel, im Arkadengang rechts neben dem Sanktuarium; er war damit auch räumlich deutlich abgegrenzt von der Gruppe. Im Folgenden werden beide beobachtete Rituale dem Selbstverständnis der Ausführenden, ihren nachträglichen Kommentaren des Geschehens entsprechend und somit aus deren Perspektive wiedergegeben. Damit sollen sowohl plastische Einsicht in das lebendige rituelle Geschehen ermöglicht als auch Details der faktischen tantrischen Strukturen und Elemente im Tempel der Dhūmāvatī aufgezeigt und Einblick in das individuelle Verständnis der Adepten zu tantrischen Ritualelementen der Göttin erlaubt werden. Die gemeinsam erschienene Gruppe teilte sich

---

[245] Lallan Prasād Śarmā am 08. 06. 2003.

[246] Lallan Prasād Śarmā, Belā Śarmā, Javāhar Lāl Śarmā, Yogendra Gautam und Vedaprakāś Jaisvāl am 07. 06. 2003, unmittelbar nach der beendeten Verehrung im Tempel; die engagiertesten Mitglieder der Gruppe Lallan Prasād Śarmā und Belā Śarmā am 08. 06. 2003.

bereits vor Beginn der Vorbereitungen, welche grundlegend unterschiedlich verliefen. Hier wird zuerst der rituelle *japa* der Dhūmāvatī dargestellt, darauf folgend der *prayoga*.



Abb. 31
Tantrische Ritualpraktiken im Tempel, Vorbereitung für *japa* der Dhūmāvatī an Dhūmāvatī Jayantī, 07. 06. 2003.

Nachdem sich die vier Ausführenden von *japa* versammelt und niedergesetzt hatten, begannen, noch gemeinsam in der Gruppe, die einleitenden Schritte für *japa* (vgl. Abb. 31). Zu Beginn werden alle benötigten Substanzen, *sāmagrī*, und der Ort der Verehrung vorbereitet. Für Dhūmāvatī werden schwarze Materialen benötigt: schwarzer ungebrochener Reis, *akṣat*, und schwarze Kleidung, *dhotī* respektive *sāṛī*. Wichtig ist es, das „Gurutuch“, *gurucādar*, als Schild, *kavaca*, um den Körper zu legen. Zwei Abbildungen werden vor der Gruppe auf einem kleinen Podest – solche *siṃhāsanas* sind als Podeste für Statuen und Ritualgegenstände weit verbreitet – platziert. Zum einen wird eine Photographie des allen gemeinsamen, 1999 verstorbenen *guru* Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand[247] und zum anderen eine sowohl das *yantra* als auch eine bildliche Darstellung Dhūmāvatīs beinhaltende Zeichnung aufgestellt. Es folgen *pavitrīkaraṇa* und *ācaman*, um Stimme und Zunge zu reinigen[248], *sthāpanā* der *devī* auf der *śikhā* (das Etablieren der Göttin auf dem Haarzipfel),

[247] Zu Position und Rolle des *guru* und zu Anforderungen an diesen im Tantra vgl. unter anderem Gupta/Hoens/Goudriaan (1979, 74-80) und Padoux (2001, 41-51).

[248] Es wurden nicht mehr als ebendiese (einführenden) Handlungen benannt und sie wurden nicht näher erläutert. Hier wird jedoch de facto *bhūtaśuddhi* unternommen. Für Details zu *bhūtaśuddhi* im tantrischen Ritual vgl. unter anderem Brunner-Lachaux (1963-1998) und weiter Basu (1986, 476), Chattopadhyay (2006, 131f.), Gupta (1979, 136) und Panda (2006, 131f.).

nyāsas[249], *pṛthivīpūjā* (die Verehrung der Erde, dabei wird hier mit einem *mantra* der *Bhūvaneśvarī* ein *trikonayantra* unter dem Sitzplatz erstellt), Anlegen von *tilak*, *yajñopavita* und *rakṣā maulī* (letztere um das Handgelenk), *diśābandhanā* (das Binden der Himmelsrichtungen, um Störungen aus allen zehn Richtungen zu verhindern) mit schwarzem *akṣat* und schließlich *saṃkalpa*. Anschließend, noch vor Beginn des eigentlichen *japa*, erfolgt eine gemeinsame *pañcopacārapūjā* vor beiden Abbildungen mit *dīpa*, *dhūpa* (in der Form von *agarbattī*), *gandha* (in der Form von Sandelholz), *puṣpa* (in der Form einer *mālā*) und *naivedya*. Dem *guru* wird *dakṣiṇā* in der Form von Münzen gereicht. Auf Nachfragen, warum die nichttantrische Tradition der *pañcopacārapūjā* von ihnen in die Verehrung Dhūmāvatīs aufgenommen sei, verwies die Gruppe auf den Unterschied zwischen *japa* und *prayoga*. Wie folgend ersichtlich werden wird, ist die *pañcopacārapūjā* im *Prayoga*-Ablauf tatsächlich nicht vorhanden. *Japa* wurde mit dem erklärten Ziel von *kalyāṇa*, allgemeinem Wohlergehen, unternommen, und wird von der Gruppe, wiewohl an Dhūmāvatī gerichtet, damit anders als *prayoga* nicht als per se tantrische Aktivität verstanden. Der eigentliche Prozess von *japa* beginnt mit *āvāhana* des *gurus* durch *japa* des *gurumantras* mit einer *mālā* aus Kristall oder *rudrākṣa*. Die Anzahl der Wiederholungen kann beliebig gewählt werden, hier wurde *japa* mit elf *mālās* ausgeführt, also elf Wiederholungen der Steinanzahl der *mālās*, elf mal einhundertacht. *Japa* des *gurumantras* soll die Abwendung von Nebeneffekten und Schädigungen des folgenden Rituals sicherstellen. Grundsätzlich wurde mir gegenüber betont, dass tantrische Verehrung der Dhūmāvatī ohne Segen und Beistand des *gurus* sehr gefährlich und deshalb ohne diese nicht selbstständig zu unternehmen sei. Vedaprakāś Jaisvāl formulierte am 07. 06. 2003:

> „Wenn jemand mit Tantra arbeitet, ist es fast unmöglich festzustellen, welche tantrischen Kenntnisse er benutzt hat, um anderen zu schaden. Die einzige Lösung ist es dann, die große Macht (*mahāśakti*) zu nutzen. Meine ist mein *guru*, denn er weiß, mit welchen Waffen welcher Feind geschädigt wird. Der *guru* steht höher als Brahmā - Viṣṇu - Maheś, von ihm kommt und er leitet alle Kenntnisse. Bei allen Aktivitäten, für alle Verehrungen holen wir seine Erlaubnis ein, so dass er sich um unsere Fehler kümmert."

Ebenso soll tantrisches Ritual der Göttin wegen seiner Gefährlichkeit nie im Haus erfolgen, sondern nur im Tempel, an Flussufern, unter einem *pīpal* oder an verlassenen Orten.[250] Namentlich wurden hierfür *japa*, *sādhanā*, *anuṣṭhān* und *prayoga* genannt.[251] Nichtantrische Verehrung Dhūmāvatīs im häuslichen Umfeld, zum Beispiel mit *pañcopacārapūjā*, und das Aufbewahren von Abbildungen der Göttin dort hält die Gruppe für unschädlich.

---

[249] Auch die *nyāsas* wurden nicht genauer angegeben oder erläutert. Zu *nyāsas* vgl. unter anderem Panda (2006, 132-134). Zum Verhältnis von *nyāsas* und *bhūtaśuddhi* im Prozess von *ātmaśuddhi* vgl. Gupta (1979, 136f.).

[250] „Bei der tantrischen Verehrung im Haus erhalten wir einen Śmaśāna-Effekt. Die Atmosphäre des Verbrennungsplatzes erreicht uns, sogar der Geruch." Lallan Prasād Śarmā am 08. 06. 2003.

[251] Yogendra Gautam am 07. 06. 2003: „Ich habe einmal aus mangelndem Wissen zuhause Verehrung für Dhūmāvatī begonnen. Sie erschien mir als junges Mädchen und nahm mein *bhog* aus *khīr* entgegen, dann brachte sie meine Seele an die *ghāṭs*, um mir deutlich zu machen, dass *sādhanā* nicht ins Haus gehört. Später habe ich *sādhanā* nur noch am Fluss oder unter einem Baum getan."

Um 20 Uhr 40 begonnen dauerte der *japa* des *gurumantras* etwa fünfzehn Minuten. Unmittelbar anschließend, um etwa einundzwanzig Uhr, begann *japa* der Dhūmāvatī mit einer *mālā* aus schwarzen Steinen (vgl. Abb. 32). Unterbrochen nur von einem kurzen Aufenthalt vor dem Sanktuarium der Göttin während der *śayanāratī* dauerte der gesamte Prozess bis 24 Uhr 15 an. Nach eigenen Aussagen kann eine unterschiedliche, jedoch nicht beliebige Anzahl von *japa* für Dhūmāvatī erfolgen. 125 000 respektive 100 000 sind der Gruppe zufolge für größere Ziele und Wünsche erforderlich, 10 000 für geringere.[252] Bei der erstmaligen Ausführung von 125 000 *mālās* wird der *mantra* der Dhūmāvatī vom Adepten vollständig aktiviert; danach entfaltet es seine Wirkungskraft auch bei der geringen Anzahl von 10 000. In der heutigen Nacht erfolgte *japa* des *mantras* mit 10 000 *mālās*, also in 1 080 000 Wiederholungen. Informationen zum Wortlaut des verwendeten *mantras* der Dhūmāvatī wurden von den Adepten bewahrt; in Anbetracht der *Japa*-Dauer muss angenommen werden, dass es sich hier um den kurzen *bījamantra* der Göttin handelte. Auch zu den individuellen Zielen und Wünschen der einzelnen Ausführenden, das heutige *japa* betreffend, wurden genaue Angaben abgelehnt.



Abb. 32
Tantrische Ritualpraktiken im Tempel, *japa* der Dhūmāvatī an Dhūmāvatī Jayantī, 07. 06. 2003.

Zeitgleich mit *japa* begann der *prayoga*, abgesondert von der Gruppe an anderem Ort im Tempel. Der einzelne Ausführende[253] unternahm ihn nach eigenen Angaben zum ersten Mal und nutzte eine Textvorlage, an der er sich während der gesamten Dauer des Rituals eng orientierte. Dieser Text *Dhūmāvatīprayoga* ist in den ausführlicheren modernen Publikationen

[252] Die Vorgaben in den mittelalterlichen Quellen, beispielsweise im *Mantramahodadhi* (*taraṅga* 7, 44 und 49), veranschlagen 100 000 Wiederholungen von *japa*.
[253] Vedaprakāś Jaisvāl.

zu den Daśamahāvidyās enthalten, welche leicht kaufbar und jedermann zugänglich sind. Der Inhalt dieses *prayogas* unterscheidet sich dabei in den einzelnen von mir untersuchten Publikationen nicht, da er den entsprechenden Abschnitten klassischer Tantrawerke, zumeist offensichtlich den detaillierten Vorgaben des *Mantramāharṇava*, entnommen wurde.[254] Zu Beginn seiner Handlungen wurde dem Ausführenden von einem der *Japa*-Ausführenden, der in *prayoga* erfahren ist[255], Hilfe bei den Vorbereitungen zuteil. Der Ausführende lebte vier Jahre beim gemeinsamen *guru* und besitzt natürlich *gurudīkṣā*, jedoch keine *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Auch für *prayoga* wurde zuerst ein Abbild des *guru* auf einem kleinen Podest bereitgestellt. Den Aussagen des Ausführenden zufolge wurde vom *guru* für *prayoga* eine *mālā* aus weißen Steinen, das Gegenteil der für *sādhanā* zu nutzenden schwarzen *mālā*, vorgeschrieben – um die Göttin zu erzürnen, ihr *Ugra*-Potenzial zu erwecken, und sie so zur Erfüllung der jeweiligen Wunschvorgaben des *prayogas* zu bewegen. Im dargestellten Fall sollte auf durch tantrische Aktivitäten verursachte persönliche Probleme reagiert und eine gesundheitliche Besserung erzielt werden. Vedaprakāś Jaisvāl am 07. 06. 2003:

> „Vor einiger Zeit gab einer meiner Feinde meiner Frau mit tantrischen Mitteln große Magenprobleme. Zusammen mit Lallan Prasād Śarmā haben wir die Ursachen für ihre Probleme herausgefunden und entschieden, *prayoga* der Dhūmāvatī an ihrem Jayantī zu machen. Ich will meinem Feind dasselbe zurückgeben, aber nichts Neues darzubringen. Viele Leute versuchen unterschiedliche Wege, um gesund zu werden – manche Medizin usw. Für alles gibt es einen Grund, und mit Tantra kann man den herausfinden und ihn einfangen, und heilen. Keine Medizin ist notwendig."

Die Vorbereitungen begannen, indem eine Abbildung Dhūmāvatīs auf einem durch Kampferruß geschwärztes Tablett eingeritzt wurde. Elf *dīpas* mit *ghī* wurden vorbereitet. Auf die Abbildung im Tablett wurden verschiedene rituelle Utensilien gelegt: ein *yantra* der Dhūmāvatī aus Kupfer, darüber schwarze Steine[256], ein Schakalhorn (*sīyār śṛṅga*), eine Kokosnuss, eine Muschel (*śaṅkh*) und fünf *Rudrākṣa*-Samen. Vor und nach dem Entzünden der elf *dīpas* folgen von mithilfe der Textvorlage stumm rezitierten *mantras* begleitete Wasseropferungen und alle notwendigen *nyāsas*. Danach werden *akṣat* und eine *mālā* aus roten Hibiskusblüten auf das Tablett gegeben. Es folgt *japa* mit der *mālā* weißer Steine für etwa eine Stunde (vgl. Abb. 33). Mit einem *darśana* der Göttin vor ihrem Sanktuarium wurde die erste Phase dieses *prayogas* um etwa 22 Uhr 45 abgeschlossen.

---

[254] Vgl. Kapitel 2. 2. 3. zum Inhalt der modernen Kompilationen zur Göttin.

[255] Lallan Prasād Śarmā, der selbst nach eigenen Aussagen bereits vier Mal *pragoga* der Dhūmāvatī ausgeführt hatte. Er unterbrach dafür seine eigenen Aktivitäten nach dem *japa* des *gurumantras*. Obgleich dies eigentlich nicht erlaubt sei, nahm er zugunsten Jaisvāls eher Fehler in seiner ungefährlicheren *japa* als im weit gefährlicheren *prayoga* in Kauf.

[256] Solche Kieselsteine aus dem Flussbett der Gaṇḍakī spielen im tantrischen Ritual verschiedener Gottheiten eine Rolle. Vgl. Gupta/Hoens/Goudriaan (1979, 139).



Abb. 33
Tantrische Ritualpraktiken im Tempel, *japa* der Dhūmāvatī im *prayoga* an Dhūmāvatī Jayantī, 07. 06. 2003.

Anders als für *japa* wird für einen vollständigen und erfolgreichen *prayoga* zusätzlich, in einer zweiten Phase unmittelbar anschließend, ein *pūrṇāhutihavana* notwendig geglaubt. Bei diesem *havana* mit „vollständigen Oblationen" sollen die Gaben dem zehnten Teil des *prayogas* entsprechend, also mit einer Anzahl von *japas* von genau einem Zehntel der *Japa*-Wiederholungen während des vorhergegangenen *prayogas* in das Feuer gegeben werden. *Pūrṇāhutihavana* kann den Aussagen des Ausführenden zufolge für zwei gegensätzliche Absichten unternommen werden: für positive, wohlwollende Absichten werden *ghī* und schwarzer Sesam genutzt, für negative, schädigende Absichten Salz (*aniṣṭa*) und schwarze Samen einer Senfart (*rāī*).[257] In jedem Fall soll hierbei die spezielle Holzart für *havanas* der Dhūmāvatī benutzt werden, *guruc*.[258] Etwa zwanzig Minuten lang, von 23 Uhr 10 bis 23 Uhr 30, dauerte der vor dem Sanktuarium hergerichtete *havana*.[259] Zu einem Zehntel der *Japa*-Anzahl des *prayogas*, wie diese an der *mālā* weißer Steine in der linken Hand abgezählt, opferte der Ausführende zu jedem *mantra* „Dhūmāvatī *ṭa ṭa svāhā*" mit der rechten Hand eine Prise der bereitstehenden Mischung aus Salz und Samen von *rāī* ins Feuer.

An diesen *havana* angeschlossen folgten ab 24 Uhr 10, also nach der *śayanāratī* direkt vor dem mittlerweile für die Nacht geschlossenen Sanktuarium, fünfundzwanzig Minuten lang weitere rituelle Handlungen. Diese vom selben Ausführenden unternommenen, nicht namentlich benannten Aktivitäten hatten das erklärte Ziel der Fesselung und Unschädlichmachung von Bhūtas und Pretas. Generell sollen dabei mit Hilfe Dhūmāvatīs verschiedene unheilbringende, schadende Geister zuerst eingefangen und sofort anschließend vernichtet beziehungsweise durch einen Transfer zurück an ihren angestammten

[257] Auch diese Angaben stimmen vollständig mit denen des *Mantramahodadhi* (7.49) überein.
[258] Diese Ansicht geht konform mit der der *pūjārīs*, die diese Vorliebe der Göttin ebenfalls kennen und *guruc* für die *havanas* im Tempel nutzen. Vgl. unter anderem die Ausführungen zu Nāga Pañcamī.
[259] Vgl. Abb. 20.

Aufenthaltsort und ihre Bannung dort unschädlich gemacht werden. Solche Rituale mit einem *Ojhāī*-Hintergrund zeigen häufig Elemente tantrischer Verehrung – so auch hier. Für Hilfesuchende ohne individuelle tantrische Anbindungen ist dazu das Wirken eines *ojhās* zwingend erforderlich. Das vollkommen selbstständige, unabhängige Handeln des Ausführenden hier erklärte dieser mit der Tatsache, dass er persönliche, durch seinen *guru* legitimierte, tantrische Bindungen an und Möglichkeiten für einen tantrischen Zugang zu Dhūmāvatī besitze.[260] Damit vertritt er eine verbreitete Anschauung über Voraussetzungen für *ojhāī*, die ähnlich auch vom einzigen aktiven *ojhā* im Tempel, dem *pūjārī* der Dhūmāvatī Rājendra Gosvāmī, postuliert wurde.[261] Die Mehrzahl der folgend dargestellten rituellen Komponenten sind feste Bestandteile auch in dessen Geisteraustreibungen.[262]

Zu Beginn werden den am Austreibungsprozess mitwirkenden Gottheiten Limetten als *bali*, Opferung, aufgeschnitten. Die Limetten stehen, wie häufig im Hinduismus, als Substitut für Tieropfer.[263] Eine Limette ist hier Bhairava zugedacht, eine zweite den Ḍīh und den Schutzgittheiten des Geburts- und gegenwärtigen Wohnortes des Ausführenden. Dhūmāvatī werden Kokos- und Muskatnuss gegeben, weitere verbreitete Varianten für Blutopfersubstitute, und in ebendieser Abfolge *sindūr*, *rolī* und Kampfer. In Nelken, hier etwa zwanzig Stück, wurden bereits vor dem Tempelbesuch in Anwesenheit der erkrankten Ehefrau verschiedene Bhūtas und Pretas eingefangen – nähere Angaben zu Details dieses Prozesses wurden nicht gegeben. Jeweils eine Nelke bindet und fesselt dabei einen Geist. Diese Geister, erklärte der Ausführende, hatten sich in seiner Ehefrau und deren näheren Umgebung niedergelassen und so die gesundheitlichen Probleme verursacht. Die Nelken können nicht auf gewöhnliche, profane Art entsorgt werden, da die eingefangenen, schädigenden Geister so, ohne Mitwirken sehr mächtiger Kräfte, nur unbestimmt an einen anderen Ort transferiert werden würden und dort weiter Unheil bewirken können. Letztendliches Ziel der Aktivitäten im Tempel sei es, mithilfe Dhūmāvatīs und deren Helfer die gefangenen Geister endgültig an einen ausgesuchten Ort zu transferieren und so für die betroffene Person unschädlich zu machen. Ebendieser Transfer kann nur an besonders geheiligten Orten eingeleitet werden, zum Beispiel im Tempel. Dhūmāvatī und Bhairava wirken dabei gemeinsam, jedoch auf unterschiedliche Weise – Bhairava assistiert Dhūmāvatī hier mit aktivem Verhalten. Letztere stößt die Geister an deren Ausgangsort zurück, Bhairava jedoch trägt sie in das Haus des Feindes, der für ihre Entsendung verantwortlich gemacht wird. Für diesen Prozess werden lediglich alle Nelken mit brennendem Kampfer entzündet. Im sich entwickelnden Rauch sollen die Geister zu Dhūmāvatī getragen werden, die dann für

---

[260] Obwohl der Ausführende Vedaprakāś Jaisvāl anders als die Mehrzahl der an *japa* Beteiligten, namentlich Lallan Prasād Śarmā, Belā Śarmā und Javāhar Lāl Śarmā, nur *gurudīkṣā* und nicht explizit *dīkṣā* der Dhūmāvatī besitzt, genügt der einheitlichen Gruppenaussage zufolge für jedes tantrisches Ritual der Göttin, zum Beispiel auch für *prayoga* und *japa*, die indirekte, vermittelnde Verbindung über den *guru*. Diese ist jedoch unerlässlich.

[261] Dazu und zur Rolle Dhūmāvatīs in dessen *ojhāī* vgl. Kapitel 5. 4.

[262] Zu exakten Details dieser Aktivitäten innerhalb und außerhalb des Tempels vgl. ebd.

[263] „Diese Limetten sind Substitute für Tieropfer. Dhūmāvatī ist eine *śmaśānī devī* und fordert Blutopfer. Aber wir sind Vegetarier, also geben wir ein Substitut." Vedaprakāś Jaisvāl am 07. 06. 2003. Limetten erscheinen häufig bei Geisteraustreibungen: „Because of its beneficial and purifying virtues, the lemon is commonly used in exorzism. It dispels evil, breaks spells, and protects the living ..." Vgl. Weinberger-Thomas (2000, 68). Parallel zur Substitution tantrischer Ritualgaben im Newar-Buddhismus vgl. Gellner (1992, 300-304).

alle weiter notwendigen Schritte Sorge trägt. Alle rituellen Aktivitäten der Nacht sind nach dem vollständigen Verbrennen der Nelken abgeschlossen.

Solche oder ähnliche Aktivitäten mit tantrischem Hintergrund, noch dazu individuell von Verehrern unternommen, sind im Tempel ausschließlich an Dhūmāvatī Jayantī zu beobachten. Dass sie explizit und exklusiv in dieser Nacht erfolgen, erscheint schlüssig, denn der Anlass ist die einzige Festlichkeit im Tempel mit ausschließlichem, unmittelbarem und nicht zuletzt namentlichem Bezug zu Dhūmāvatī. Zudem ist der Anlass deutlich mit dem ursprünglichen, tantrischen Hintergrund der Göttin verbunden. Selbst der wichtigste Festtag der Göttin, ihr Varṣik Śṛṅgār, entstand aus einer lokal sehr verbreiteten Tradition mit populärhinduistischen Elementen und ist, wie in den Betrachtungen zu diesem Festtag bereits detailliert dargestellt wurde, keineswegs ursprünglich oder unmittelbar mit Dhūmāvatī zu verbinden. Ein Zusammenhang zur Göttin wird letztlich durch die Übernahme der Tradition in den Jahreszyklus des Tempels natürlich sehr wohl hergestellt, aber grundlegend anders als an Dhūmāvatī Jayantī wohnt er dem Anlass nicht per se inne. Diese Aussagen sind ebenso gültig für alle anderen Festtage des Tempels – außer für Dhūmāvatī Jayantī.

Konsequent übereinstimmend mit den grundlegenden Auffassungen im Tempel zum offiziellen Ritual der Göttin erscheint, dass die tantrische Verehrung in der Nacht Dhūmāvatī Jayantī nicht offiziell von den *pūjārīs*, sondern individuell durch bestimmte Gläubige erfolgte. Unabhängig von der Tatsache, dass die hier unternommenen tantrischen Ritualpraktiken, *japa* und *prayoga*, grundsätzlich immer individuell unternommen werden müssen und deshalb nie Teil eines offiziellen Tempelrituals sein können, wurde in dieser Studie bereits verschiedentlich deutlich, dass die *pūjārīs* des Tempels tantrische rituelle Komponenten weitgehend zu vermeiden suchen. Einige der im offiziellen Alltags- und Festtagsritual für die Göttin akzeptierten Gaben spielen durchaus auch im tantrischen Ritual eine Rolle, zum Beispiel Alkohol oder auch Zigaretten. Ebenso sind letztere jedoch in lokalen hinduistischen Traditionen verbreitet, so dass eine klar voneinander abgegrenzte Einordnung dieser Substanzen in einen tantrischen respektive lokalhinduistischen Hintergrund im hiesigen Zusammenhang nicht eindeutig zu treffen ist.

Die tantrischen Aktivitäten an Dhūmāvatī Jayantī werden uneingeschränkt von den *pūjārīs* im Tempelgelände toleriert. Die Gründe dafür sind auch im Kenntnishintergrund aller *pūjārīs* zum tantrischen Ursprung und Konzept Dhūmāvatīs zu suchen. Sie selbst vermeiden tantrische Bezüge im offiziellen Ritual erklärtermaßen aus Rücksicht auf die Menge der Tempelbesucher, die tantrischen Praktiken ausgesprochen ablehnend gegenüberstehen.[264] Dennoch entscheiden sie sich gleichzeitig bewusst dafür, tantrische Aktivitäten nicht gänzlich aus dem Tempel zu verbannen; sie halten diese für eine gleichberechtigt angemessene, ihrem eigenen offiziellen nichttantrischen Ritual ebenbürtige Verehrungsart der Göttin.[265] Die

[264] Beipielsweise gaben weniger als 3 % von 246 befragten Tempelbesuchern eine persönliche Beziehung zum Tantrismus an. Diese besteht mit sehr wenigen Ausnahmen zudem nicht speziell zu Dhūmāvatī, sondern ist als generelles Interesse an Tantra zu verstehen. Dazu, zu Kenntnissen der Tempelbesucher zum tantrischen Hintergrund und Ritual Dhūmāvatīs und zur Akzeptanz dieser vgl. Kapitel 6. 2. 1.

[265] Zu Belegen dazu vgl. Kapitel 5. 4.

individuelle tantrische Verehrung ist für das Tempelritual im weitesteten Sinne nicht von Bedeutung, und Ergebnisse und Früchte der persönlichen Rituale der einzelnen Ausführenden erstrecken sich nicht auf andere. Dessen ungeachtet hat das Wissen der *pūjārīs* über den tantrischen Hintergrund der Göttin zur Folge, dass von ihnen gelegentliche tantrisches Ritual von einzelnen Gläubigen im Tempel nicht nur toleriert, sondern teilweise sogar begrüßt wird. Die *pūjārīs* halten tantrische Verehrung Dhūmāvatīs also speziell auch an diesem Ort, im Tempel Dhūpcaṇḍī, für relevant und akzeptieren sie. Dies zeigt sich beispielsweise ebenfalls mit dem Mahāvidyāhavana an Āśvina Aṣṭamī während Navarātri. Die Ausführung von *ojhāī* im Tempel an Dhūmāvatī Jayantī wirft anders als die von *japa* oder *prayoga* per se keine eventuellen Schwierigkeiten mit Tempelbesuchern auf, weil *ojhāī* bei den regelmäßigen Aktivitäten des *pūjārī* Rājendra Gosvāmī erfolgt und den Gläubigen hier ohnehin bekannt ist.

Dhūmāvatī Jayantī ist im Tempelumfeld nur außerordentlich wenigen Verehrern bekannt, obwohl oder aber weil es der einzige speziell, ausschließlich und auch namentlich Dhūmāvatī gewidmete Termin des Jahreszyklus ist. Zum Ursprung des Tages existieren keine Belege, sehr wahrscheinlich aber handelt es sich hier um eine moderne Neuschöpfung im Bestreben, Dhūmāvatī in bestehende Festtagslisten zumindest der Stadt Benares zu integrieren. Die Wahl des Termins erscheint dabei folgerichtig: zum Einen wird mit dem Monat Jyeṣṭha, dem Monat der Dürre und Beschwernisse, eine inhaltliche Verbindung zur charakterlichen Disposition der Göttin gezogen, und zum Anderen wird mit Aṣṭamī ein wichtiger Tag für *devīs* in ihren verschiedenen Aspekten im Hinduismus gemeinhin belegt.[266] Bereits in der Wahl des Datums für den Anlass ist offenbar der Versuch abzulesen, aus ihrem tantrischen Hintergrund bedingte konzeptuelle Eigenheiten Dhūmāvatīs mit im Hinduismus allgemeingültigen Daten der Göttinnenverehrung zu verknüpfen. Die Akteure in diesem Integrationsversuchen sind nicht mehr zu eruieren, aber verschiedene Anzeichen deuten auf eine Beteiligung des banārsī Tempelumfeldes der Dhūmāvatī hin. Sicher nachvollziehbar erscheint deren Motivation – die lokale Göttin, die als *mohallā devī* bereits Einfluss und Macht in ihrem Viertel besitzt, in den etablierten Pantheon der Stadt eingliedern und im weitesten Sinne propagieren zu wollen. Der Festtag hat sich bislang jedoch selbst im Tempel nicht etabliert – zu den Gründen dafür gehören sicher auch seine unmittelbare, durch keine Anlehnungen an verbreitete hinduistische Festtagspraktiken ‚gefilterte' Anbindung an das tantrisch geprägte Konzept Dhūmāvatīs. Denn zumindest im praktischen Begehen des Tages und der Nacht im Tempel Dhūpcaṇḍī spielen die für die Masse der Tempelbesucher mit Abstand wichtigsten Aspekte der Göttin – ihre zugängliche Wohltätigkeit, ihre Güte und ihre Anteilnahme an diesseitigen Bedürfnissen ihrer Verehrer im Status als *mohallā devī*[267] – keinerlei Rolle. Damit ist Dhūmāvatī Jayantī für die Masse der Tempelbesucher, die Dhūmāvatī eben ausschließlich als wohltätige, milde *mohallā devī* verstehen und sie deshalb und aus dem Wunsch um ihren Schutz und um ihre Unterstützung in Belangen des alltäglichen Lebens heraus verehren, per se uninteressant.

[266] Hier ist erneut auf die deutlichste Parallele zu Dhūmāvatī Jayantī, auf Bagalāmukhī Jayantī an Vaiśākha Śuklapakṣa 8, zu verweisen. Vgl. *Nitya Gṛhopayogī Laghu Pañcāṅg* (2002, 26).

[267] Für eine detaillierte Übersicht über Details dieser Auffassung bei der Masse der Tempelbesucher und für eine Aufschlüsselung der Interviewergebnisse aller 246 Befragten dazu vgl. Kapitel 6. 2. 1.

Anders als bei allen anderen festlichen Anlässen im Tempel, die ohne Ausnahme Bezüge zu den Gläubigen generell bekannten Festtagen des Hinduismus aufweisen, fehlen diese bei Dhūmāvatī Jayantī gänzlich. Als Folge daraus und wegen der fehlenden Propagierung der *pūjārīs* in der Gegenwart ist der Festtag sogar nur einer ausgewählten, sehr kleinen Gruppe überhaupt bekannt. Alle offiziellen, von Seiten des Tempels üblicherweise ausgerichteten Festtagselemente fehlen vollständig. Im Tempel spielt Dhūmāvatī Jayantī nur in Verbindung mit Verehrern eine Rolle, deren Verhältnis zu Dhūmāvatī ohne Ausnahme tantrisch geprägt ist. Im festlichen Jahreszyklus finden nur dann überhaupt individuelle Rituale tantrischer Verehrer im Tempel statt, ohne Einflussnahme und Beteiligung der pūjārīs. Diese Sonderheit grenzt Dhūmāvatī Jayantī sehr deutlich von allen anderen Festtagen des Tempels ab und verleiht dem „Geburtstag" der Göttin eine einzigartige Position im Jahreszyklus. Die rituellen Aktivitäten der Nacht sind zugleich wichtige Bestandteile und Exempel der Vielfalt sowohl des kontemporären konzeptuellen Verständnisses Dhūmāvatīs im Allgemeinen als auch der Verehrungspraktiken im Tempel im Besonderen.

5. 3. Lebenszyklusrituale

5. 3. 1. Hochzeiten betreffend

Unter den an *saṃskāras* gebundenen Ritualen sind solche im Zusammenhang mit Hochzeiten die weitaus wichtigsten im Tempel. Hochzeiten, einschließlich der rituellen und feierlichen Vor- und Nachfeiern, unterliegen im modernen Hinduismus sehr großen Unterschieden – nach zum Beispiel Region, Gesellschaftsschicht, Familientradition usw.[268] Historisch sind Hochzeitsriten von den ersten vedischen Texten an nachweisbar, zuerst in *Ṛgveda* (X.85) und *Atharvaveda* (unter anderem XIV.6, XIV.2, gebündelt in XIV.1). Von Beginn an vielfältig, erfuhren sie vor allem in den Gṛhyasūtras[269] detaillierte Aus- und Umformungen. Seit der Epoche des klassischen Hinduismus, die zur Zeit des Zusammenbruchs der Maurya-Dynastie um ca. 200 v. Chr. beginnt und bis zum Beginn der Gupta-Herrschaft um 300 n. Chr. reicht[270], entwickelten sich verschiedene Grundformen in den altindischen Texten der vedischen und der Sūtra-Literatur. Besonders acht verschiedene Formen der Eheschließung werden in dieser historischen Periode formuliert.[271] Diese klassische Aufteilung blieb jedoch eher eine theoretische, und aus nur vier der acht Formen entwickelten sich im historischen Verlauf bis in die Gegenwart hinein die im modernen Hinduismus vorherrschenden Grundzüge aller Hochzeitsrituale. Trotz der vorhandenen Vielfältigkeit bildeten sich also elementare und sehr häufig erscheinende rituelle Komponenten heraus.[272]

Es kann dabei auch üblich oder zumindest möglich sein, Teile der oft umfänglichen Hochzeitsriten in Heiligtümern, in unmittelbarer Anwesenheit der für die Familien wichtigen Gottheiten also, zu begehen. Insgesamt vier verschiedene, alle jedoch untrennbar mit dem Lebenszyklusritual der Hochzeit verbundene Verehrungstraditionen finden im Tempel der Dhūmāvatī statt. Neben Hochzeiten selbst werden sowohl davor als auch danach feierliche und verehrende Handlungen vor der *mohallā devī* begangen. *Laṛkadekhnā*, eine erste offizielle Zusammenkunft von Familien der heiratswilligen Brautleute, steht am Beginn aller Hochzeitspläne und -vorbereitungen. Häufig im häuslichen Rahmen begangen, finden in Benares generell solche Treffen aber auch in ausgewählten Heiligtümern statt. Der Tempel der Dhūmāvatī gehört zu diesen. Vor allem finanziell weniger starke Familien aus dem *mohallā*, regelmäßige Tempelbesucher also, verbinden durch ihre Wahl dieser besonderen Lokalität die profanen und religiösen Aspekte der wichtigen Erstbegegnungen – die Annehmlichkeiten des relativ weiten, offenen Ortes mit einer Einbeziehung der Göttin in die

[268] Hochzeitsbrauchtum ist grundlegend „eine Kombination aus Trennungs-, Angliederungs-, Fruchtbarkeits- und Schutzriten.“, vgl. Michaels (1998, 131). Zu einem Fallbeispiel für Zentralindien vgl. Babb (1975, 81-90), für Nepal Bennett (1983, 71-92) oder für Rājasthān Michaels (1998, 132-135).
[269] Pandey (1998, 203-205) stellt diese Entwicklungen in zwei Texten gegenüber: *Pāraskara-* und *Baudhāyanagṛhyasūtra*.
[270] Epochenaufteilung nach Michaels (1998, 55-60).
[271] Übersichtlich zusammengestellt von unter anderem Michaels (1998, 129) und Pandey (1998, 159-170). Für Quellenverweise zu den Dharmaśāstras vgl. Michaels (1998, 389, Fußnote 165).
[272] Vg. zum Beispiel Pandey (1998, 205-225) und, ausführlicher, Stevenson (1971, 27-111).

Hochzeitsverhandlungen von Beginn an. Die in diesem Rahmen stattfindenden Verehrungen sind sehr einfach; sie unterscheiden sich nicht von alltäglichen.

Ebenfalls noch vor den eigentlichen Hochzeitsritualen, am Abend des Auszuges der Bräutigamsprozession, der *barāt*, wird die Göttin von der Nachbarschaft erneut unmittelbar in das Geschehen einbezogen. Eine Abordnung der Familie bringt einfache Gaben zum Tempel und reicht sie der Göttin mit der Bitte um Erlaubnis für die bevorstehende Hochzeit. Sich des Schutzes und Wohlwollens der für die entsprechende Familie wichtigen Gottheiten, wieder vorrangig von *mohallā devatās*, solcherart zu versichern, ist ebenfalls in ganz Benares verbreitet. Anders als für *laṛkadekhnā* – häufig eher als profane denn als religiöse Handlung betrachtet und deshalb oft im häuslichen Rahmen begangen – suchen jedoch sehr viel mehr Familien den Tempel Dhūmāvatīs zu diesem unumstritten religiös geprägten Anlass auf. De facto holen alle Familien, deren Mitglieder den Tempel auch im Alltag regelmäßig besuchen, eine solche Erlaubnis der Göttin ein. Die Gründe dafür liegen in der erwünschten direkten Einbindung der *mohallā devī* in die beginnenden Hochzeitsfeierlichkeiten; sie werden folgend im selben Kapitel näher erläutert.

Hochzeiten dagegen finden sehr selten im Tempel statt. Aber auch sie werden von den *pūjārīs* hier toleriert. Ähnlich wie bei *laṛkadekhnā* sind es ausschließlich Familien aus sehr armen materiellen Verhältnissen, die diesen oder andere Tempel als Orte für die eigentlichen Hochzeitsrituale selbst wählen. Meinen Befragungen zufolge ist es im Tempel der Dhūmāvatī in jedem Falle tatsächlich finanzielle Not und die damit einhergehende starke Beschränkung der Auswahlmöglichkeiten, die die beteiligten Familien dann hierher zieht. Hochzeitsrituale, auch wenn sie nur in grundlegender Form und von wenigen Gästen begleitet stattfinden, sind natürlich in jedem Falle aufwändiger als alle anderen der hier dargestellten Verehrungen. Weil sie also prominenter in das Alltagsgeschehen des Tempels eingreifen, wird im Vorfeld für diese Ereignisse hier die Zustimmung der *pūjārīs* eingeholt.

Nach Hochzeiten wird in Benares traditionell *gaṅgāpūjā*, bekannt unter der *Bhojpurī*-Bezeichnung[273] *gaṅgāpujaiyā*, begangen. Sie ist unter Mitgliedern aller Schichten der Gesellschaft sehr verbreitet. Bei dieser auf den Tag der Hochzeit folgenden Nachfeier wird die Braut in die wichtigen Heiligtümer der Umgebung eingeführt, und die Eheleute präsentieren sich zum ersten Mal als Paar vor der Nachbarschaft. In einer Prozession besuchen sie gemeinsam wichtige Gottheiten auf ihrem Weg zur Gaṅgā, vor allem die des eigenen *mohallās*. Mit einfachen Verehrungsformen wird der neue Familienverbund in allen aufgesuchten Heiligtümern vorgestellt, und Verwandte, Freunde und Nachbarn erbitten Schutz und Segnung der jeweiligen Gottheit für diesen. Der Status Dhūmāvatīs als *saumya* und zugängliche *mohallā devī* wird durch ihre Aufnahme in diese Liste der wichtigsten Gottheiten des Viertels erneut besonders deutlich. Zudem ist *gaṅgāpujaiyā* auch ein evidenter und eindringlicher Verweis auf die Dhūmāvatī hier immanent geglaubten Zuständigkeiten für Familie und Angelegenheiten in Verbindung mit der Ehe.

[273] Ausführlich zu *Bhojpurī*, zur Geschichte der Sprache und zur Entwicklung und Bedeutung in Benares, auch für religiöse Identitäten und für die Abgrenzung von Gemeinschaften in der Stadt, vgl. Simon (1993, 245-268). Über eine Einführung zur Sprache verfügt auch das wichtigste linguistische Werk bislang, vgl. Tiwari (1960).

Alle dieser insgesamt vier hier dargestellten mit Hochzeiten verbundenen Gelegenheiten werden von den *pūjārīs* im Tempel toleriert. In keinem Falle sind sie aber rituell daran beteiligt. Ihr Mitwirken beschränkt sich auf die Zuweisung des genauen Platzes im Tempel für die eintreffenden Gruppen – zumeist des rechten überdachten Arkadenganges seitlich des Sanktuariums – und auf die auch in der alltäglichen Verehrung Dhūmāvatīs von ihnen durchgeführten Handlungen, so das Weiterreichen der dargebrachten Gaben an die Göttin im Sanktuarium und die Rückgabe von *prasāda*. Vorherige Absprachen mit den *pūjārīs* erfolgen nur im Falle von Hochzeiten; die anderen Anlässe bleiben für den Tempel unangekündigt. Da die in diese Anlässe integrierten Verehrungen der Göttin nicht erheblich aufwändiger als alltägliche sind, werden sie von den *pūjārīs* spontan entgegengenommen.

Laṛkadekhnā

Laṛkadekhnā, das „Ansehen des Jungen", also des eventuellen zukünftigen Bräutigams, durch die Brautfamilie eröffnet fast alle hinduistische Hochzeiten in Benares. Bei diesen Erstbegegnungen des heiratswilligen jungen Mannes und seiner Familie mit der Familie der Braut werden von beiden Parteien die Voraussetzungen für eine Eheschließung geprüft. Oft finden diese arrangierten Zusammenkünfte, die eher als soziale denn als religiöse Vorgänge verstanden werden, im häuslichen Umfeld statt. Besonders materiell weniger gut situierte Familien wählen jedoch auch häufig ihnen nahe stehende Tempel oder Heiligtümer für solche wichtige Treffen. Damit soll unter anderem die in besonderem Maße mit der Familientradition verbundenen Gottheit – diese muss keineswegs immer weiblich sein – von Anfang an in den hier eingeleiteten Hochzeitsprozess eingebunden werden; durch die personelle Anwesenheit in ihrem Tempel erhoffen sich die Akteure einen unmittelbaren Zugang zu ihrem Schutzpotential. *Mohallā devatās* spielen als wichtigste Schutzgottheiten des Gebiets dabei natürlich eine besonders große Rolle. Das Verlegen in die religiöse Sphäre hinein hat aber nur teilweise einen religiösen Hintergrund. Bedeutsam für vor allem mittellose Familien ist daneben zweifelsohne auch das angenehme, räumlich weite Umfeld, das verschiedene Tempel vorweisen können. Traditionell wird in Benares oft der Tempel Śaṅkaṭāmocana aufgesucht, der außerdem, teilweise auch aufgrund seines weitläufigen von Bäumen bewachsenen Geländes, sehr große Popularität als Ziel für Familienausflüge genießt. Besonders häufig und gern werden bei entsprechender Eignung der Lokalität *mohallā devatās* oder solche Gottheiten frequentiert, die als ähnlich zugänglich und mit Schutzpotential ausgestattet gelten und eher einem lokalhinduistischen Hintergrund entstammen.

Der Tempel der Dhūmāvatī erfüllt in seinem Umfeld im *mohallā* Dhūpcaṇḍī alle diese Voraussetzungen. Er wird demzufolge auch von Familien, die den Tempel im Alltag ebenfalls besuchen, für *laṛkadekhnā* aufgesucht. Größere Familienverbände finden hier ausreichend Raum vor dem Tempel, auf der Plattform um den *pīpal*, oder in den seitlichen Arkadengängen im Tempel selbst, ohne das alltägliche Geschehen hier einzuschränken oder gar zu behindern. Ihre Anwesenheit wird von den *pūjārīs* begrüßt, zumal die Familien natürlich eine Verehrung Dhūmāvatīs in ihren Besuch einschließen. Zum Beispiel stellen die *pūjārīs* Sitzmatten für die Familien zur Verfügung. Außer bei der unmittelbaren Verehrung, die nicht von der im Alltag

üblichen abweicht und bei der die *pūjārīs* also lediglich Gaben an die Göttin im Sanktuarium weiterleiten, sind Verantwortliche des Tempels jedoch in keiner Weise involviert. Die Gespräche verbleiben im privaten Rahmen der beteiligten Familien. Es herrscht dabei eine gänzlich familiäre Atmosphäre; unter anderem werden, abhängig von der materiellen Situation der Beteiligten, vor dem Tempel mitunter Snacks oder Getränke gereicht. Eine Einbeziehung Dhūmāvatīs erfolgt, ebenso wie generell bei diesem Anlass üblich, nicht durch spezielle Verehrungsformen oder Rituale, sondern allein durch die personelle Präsenz der Gläubigen, die der Göttin hier auf sehr einfache Weise ihre Anbindung an sie und den Wunsch nach ihrem Schutz für die bevorstehenden Hochzeitsaktivitäten ausdrücken wollen. Als *mohallā devī* werden Dhūmāvatī im Umfeld ihres Tempels, so wurde bereits diskutiert, eindeutig Verantwortlichkeiten für die Familien- und Ehebelange ihrer Verehrer zugewiesen. Ihr Tempel fungiert als schützende Lokalität selbst für Eheanbahnungen. Wie im Folgenden ersichtlich werden wird, sind jedoch damit allein die Verbindungen Dhūmāvatīs mit Hochzeitsfeierlichkeiten noch längst nicht erschöpft.

Die Erlaubnis Dhūmāvatīs vor dem Auszug der barāt

Ebenso wie ganz zu Beginn der Hochzeitsanbahnungen, bei *laṛkadekhnā*, sollen wichtige Gottheiten der Nachbarschaft unmittelbar vor den eigentlichen Hochzeitsritualen, vor dem Auszug der *barāt*, des Hochzeitszuges des Bräutigams zu den von den Brauteltern ausgerichteten Festlichkeiten, in das Ereignis eingebunden werden. Dies geschieht, indem von Vertretern der Familie symbolisch die Erlaubnis im entsprechenden Heiligtum eingeholt wird. Ähnlich wie zu einer *gaṅgāpujaiyā* sucht dabei eine Gruppe von zumeist weiblichen Verwandten des Bräutigams in einer festlichen Prozession[274], mit Gaben ausgestattet, den für die Familie bedeutsamsten Tempel im *mohallā* auf. In Dhūpcaṇḍī ist dies ohne Ausnahme der der unumstrittenen *mohallā devī*. Nicht nur alle Verehrer der Göttin, die ihren Tempel auch zu anderen festlichen Anlässen und im Alltag aufsuchen, sondern auch sonst selten erscheinende Bewohner der Nachbarschaft holen eine solche Erlaubnis der Göttin für die bevorstehende Hochzeit ein. Damit zieht diese ‚Erlaubniseinholung' nach der *gaṅgāpujaiyā* die zweitgrößte Anzahl aller Familien (beziehungsweise Familienvertreter) des *mohallās* im Zusammenhang mit Hochzeiten zum Tempel der Dhūmāvatī.

Mit wieder sehr einfacher Verehrung, die von einer alltäglichen nur durch die Art und Menge der Gaben abweicht, werden neben der formalen Erlaubnis auch grundsätzlich Schutz und Beistand der *mohallā devī* für die Familienerweiterung erbeten. Häufig werden im Haus zubereitete Speisen und Süßigkeiten aus dem festlichen Mahl des Abends gereicht. Die allgemein ausgelassene und freudige Stimmung wird bewusst auch in den Tempel getragen; zum Beispiel konnte ich spontane Gesänge und in einem Fall – was hier generell sehr selten erscheint – Tanz beobachten. Die *pūjārīs* reichen wie üblich die Gaben an die Göttin im Sanktuarium weiter und geben *prasāda* an die Verehrer zurück, welchen diese dann im Haus unter Familie und Gästen verteilen. Darüber hinaus sind sie nicht involviert. Auch

[274] Zur Teilnahme von Frauen speziell in Lebenszyklusritualen und zur Rolle von populärreligiösen Praktiken darin vgl. unter anderem Wadley (1999, 126f.)

Interaktionen mit nicht zur festlichen Gruppe gehörenden Tempelbesuchern unterbleiben, ebenso wie bei allen vier hier dargestellten Anlässen in Verbindung mit Hochzeiten.

Hochzeiten

Die grundlegenden Hochzeitsrituale selbst, die das Kernstück aller Hochzeiten bilden, finden sehr selten im Tempel statt. Wenn sich Familien jedoch für deren Ausführung hier entscheiden, erheben die *pūjārīs* keine Einwände dagegen. Es handelt sich dabei, ähnlich wie bei *laṛkadekhnā*, um Familien, die finanziell sehr schlecht situiert sind und bereits aus diesen Gründen zur Nutzung der kostenlosen Lokalität des Tempels veranlasst sind. Und ebenso wie bei *laṛkadekhnā* überschneiden sich religiöse mit den oft sicherlich wesentlichen profanen Motivationen für die Wahl dieses speziellen Umfeldes. Durch die Anwesenheit in einem Heiligtum versichert man sich auf sehr unmittelbare Weise geradezu per se des Beistandes der hiesigen Gottheit für alle hier stattfindenden Rituale, Verehrungen oder auch weltlichen Zusammenkünfte. Obwohl ein solches Vorgehen auch für Hochzeiten in verschiedenen Heiligtümern von Benares zu beobachten ist, eröffnet sich für den Tempel der Dhūmāvatī damit erneut deutlich die Frage nach der der Göttin zugewiesenen Position innerhalb von Hochzeitsritualen oder, weiter gefasst, für Familienbelange.

Wenig verwunderlich bemüht die Antwort darauf im Grundsatz wieder die veränderte Wahrnehmung des Konzeptes der Göttin in der Gegenwart und in ihrem Tempel in Benares. Die in dieser Arbeit oft angegebene Transformation Dhūmāvatīs hin zur *mohallā devī* beinhaltet, und auch auf diese folgerichtige Konsequenz wurde bereits oft verwiesen, eine Ausdehnung ihrer Verantwortlichkeiten auf allgemeine Familieninteressen. Unter diesen wiederum werden besonders weiblichen, selbst als verheiratet geltenden und spätestens dadurch ‚versüßten' Gottheiten gerade und besonders Ehefragen angetragen, nach der Hochzeit dann fast nur noch von Frauen. Dhūmāvatī wird von ihren Anhängern hier nachweislich in die Kategorie solcher Göttinnen platziert. Es ist also nicht verwunderlich, dass ihre Obliegenheiten damit auch das sehr wichtige Lebenszyklusritual der Hochzeit umfassen und dass man in ihrem Tempel ganz selbstverständlich alle mit Hochzeiten verbundenen Aktivitäten abhält. Und dennoch nimmt das Begehen von Hochzeiten hier eine weitere, besondere Dimension innerhalb der offensichtlichen Veränderungen Dhūmāvatīs ein. In Hochzeitsritualen im Tempel kulminieren die bislang stattgefundenen Transformationsprozesse in gewisser Weise; sie belegen auf einzigartige Weise die starken Abweichungen der hiesigen Repräsentation der Göttin von der in ihren tantrischen Quellen.

Alle hier stattfindenden Hochzeiten werden nur von wenig ausführlichen Ritualen begleitet. Hochzeiten finden selten hier statt, so dass ich selbst keine Hochzeit im Tempel beobachten konnte. Nach übereinstimmenden Aussagen aller *pūjārīs* und vieler regelmäßiger Tempelbesucher aber umfassen die Rituale dann nur Elementaria wie unter anderem das Umschreiten eines Feuers oder das Austauschen von Blumengirlanden, alles jedoch natürlich unter Anleitung und Aufsicht eines beauftragten *karmakāṇḍin*. Auch hier zeichnet die materielle Armut der Familien eindeutig für die wenig aufwändigen Prozeduren verantwortlich. Zumeist wird das Brautpaar nur von wenigen Gästen begleitet. Das wiederum

erleichtert die problemlose Eingliederung der Gruppe in das für andere Tempelbesucher nicht unterbrochene Alltagsgeschehen. Trotzdem werden geplante Hochzeiten im Tempel den *pūjārīs* angekündigt, zumal ihr Termin häufig lange vor dem Ereignis feststeht.

Gaṅgāpujaiyā

Gaṅgāpujaiyā, die *Bhojpurī*-Bezeichnung für *gaṅgāpūjā*, ist eine lokale, in Benares sehr verbreitete Hochzeitsnachfeier. Grundsätzlich besuchen dabei die Eheleute am Tag nach ihrer Hochzeit, auch symbolisch durch aneinander geknotete Kleidung verbunden und begleitet von oft weiblichen Verwandten, Freunden und Nachbarn, in einer Prozession durch den eigenen *mohallā* dessen wichtige Gottheiten auf ihrem Weg an das Ufer der Gaṅgā[275]. Dort werden verschiedene rituelle Utensilien, die während der Hochzeitsfeierlichkeiten verwendet wurden, im Fluss versenkt. *Gaṅgāpujaiyā* wird von Mitgliedern aller Gesellschaftsschichten begangen. Vorrangig sollen dabei die Segnungen der wichtigen Gottheiten des *mohallās* für das jungvermählte Brautpaar und deren begonnene Ehe eingeholt werden. Das geht einher mit der Vorstellung der Braut als neues Mitglied der Gemeinschaft vor den Gottheiten, aber auch vor der neuen Nachbarschaft, die zumeist regen Anteil an der Prozession nimmt und diese häufig auch begleitet. Der sehr wichtige erste öffentliche Besuch der Schutzgottheiten, allen voran natürlich der jeweiligen *mohallā devatās*, markiert die offizielle Etablierung des Paares als vollwertiger Familienverbund in der Nachbarschaft.

Historisch sind Bitten für das Wohlergehen von jungen Brautleuten generell, auch im indischen Kontext, natürlich sehr weit zurückzuverfolgen. Insbesondere auch die Einführung der Braut in die Gemeinschaft des Ehemannes ist bereits seit frühester Zeit, vom *Ṛgveda* (unter anderem X.85)[276] an, wiederholt zu belegen. Die Gṛhyasūtras äußern sich dann explizit über die Vorstellung der Braut in der Nachbarschaft. *Āśvalāyanagṛhyasūtra* (I.8.6)[277] beispielsweise empfiehlt nach der Eheschließung eine Prozession der Eheleute von Haus zu Haus. Bereits in den 1580er Jahren gibt der Indienreisende Ralph Fitch den ältesten erhaltenen Beleg für eine *gaṅgāpujaiyā* in Benares. Im Detail beschreibt er einen Ablauf, der noch in der Gegenwart ebenso stattfindet: das jungvermählte Paar, durch aneinander geknotete Kleidung auch symbolisch verbunden, begibt sich an die Gaṅgā, in dem hier beschriebenen Fall bevor es gemeinsam verschiedene Tempel aufsucht, die dort ansässigen Gottheiten auf einfache Art verehrt und zum Beispiel auch kleine Münzgaben hinterlässt.[278]

Im kontemporären Benares werden die für die jeweilige Gemeinschaft und Familie relevanten Tempel und Schreine, die in jedem Falle die jeweiligen *mohallā devatās* und sehr häufig verschiedene andere Schutzgottheiten[279] beinhalten, auf dem Hinweg zur Gaṅgā besucht. Typisch ist dabei die Einbeziehung von Gottheiten mit stark variierendem Hintergrund. Sowohl nur lokal, lediglich sehr begrenzt und ausschließlich im eigenen *mohallā*

---

[275] Einführend zu verschiedenen Aspekten und religiöser Bedeutung der Gaṅgā vgl. Eck (1995, 166-183).
[276] Angegeben nach Katz (1993, 189, Fußnoten 561 und 565), der auch den Wortlaut zitiert.
[277] Angegeben nach Katz (ebd., 189, Fußnote 566), wieder mit Wortlaut.
[278] Für den detaillierten Textlaut vgl. Foster (1985, 22f.), Herausgeber der Reiseerinnerungen Fitchs.
[279] Unter anderem zu den Kṣetrapālas. Vgl. auch Katz (1993, 182 und 189f.) zu Kṣetrapālas im *mohallā* und in der *gaṅgāpujaiyā*.

bedeutsame Gottheiten als auch natürlich sehr bekannte, für die Stadt oder darüber hinaus wichtige Tempel mit stärkeren sanskritisierten Anbindungen erscheinen in der Liste der zu besuchenden Heiligtümer. Die Prozession ist je nach materiellem Status der Familie ausgestattet; oft beinhaltet sie auch Musiker. Immer wird sie von Verwandten, Freunden und Nachbarn des Bräutigams begleitet. Zumeist besteht dabei ein prozentual sehr hoher Frauenanteil. In verschiedenen Körben werden die in der Gaṅgā zu versenkenden Materialen und Gaben für die zu besuchenden Gottheiten transportiert. Gaben bestehen immer aus Blumen und häufig aus Lämpchen und Duftstoffen, aber mitunter auch aus zubereiteten Speisen, Obst etc. Diese schlichten Gaben werden auf ebenso einfache Art dargebracht – in dieser eindeutig der Populärtradition entstammenden Verehrung fehlen elaborierte Rituale. Sie sind hierfür ebenso unnötig wie die Anwesenheit oder das Mitwirken von rituell spezialisierten Mittlern. *Pūjārīs* der besuchten Heiligtümer beispielsweise können einbezogen werden, sofern sie anwesend sind; meines Wissens jedoch geschieht dies de facto nur in Heiligtümern, in denen ein direkter Zugang zur Gottheit und die Übergabe der Opfer ausschließlich den Verantwortlichen dort vorbehalten ist. Als Anleiterin in der *gaṅgāpujaiyā* fungiert üblicherweise eine Frau aus der Barbiersschicht, *nāī jāti*, die zumeist auch als Hebamme tätig ist.[280] Alle Verehrungshandlungen erfolgen auf sehr einfache, in auch anderen lokalen Traditionen übliche Weise durch die Beteiligten selbst. Ohne streng standardisierte Vorgaben für die Verehrung werden bei der Darreichung der Gaben Wohlergehen für das Eheleben und Kindersegen für das jungverheiratete Paar erbeten. Auf diese Weise besucht die Prozession alle wichtigen Gottheiten der Nachbarschaft.

Nach dem Eintreffen am Ufer der Gaṅgā werden verschiedene in den Hochzeitsritualen verwendete Materialien und Utensilien in den Fluss gegeben. Sie werden so rituell entsorgt. Wieder abhängig von der finanziellen Lage der Familie geschieht dies vom Ufer aus oder in der Flussmitte aus einem Boot heraus. Verbreitet bei letzterer Variante ist es, außerdem eine lange Blütenkette, *ārpār kī mālā*, über die gesamte Breite der Gaṅgā zu legen und so symbolisch beide Ufer miteinander zu verbinden. Nach diesen letzten Handlungen der *gaṅgāpujaiyā* begibt sich die Prozession, noch als geschlossene Einheit, auf den Rückweg zum Haus der Brautleute. Dort wird sie, zum Teil nach weiteren Geselligkeiten, aufgelöst.

Gaṅgāpujaiyā hat eine kommunal gestaltende und *mohallā* definierende Rolle – vor allem aus zwei wichtigen Gründen. Zum einen wird sie von Mitgliedern aller Gesellschaftsschichten des *mohallās* begangen. Zum anderen folgen diese fast immer identischen Routen auf ihrem Weg durch die Nachbarschaft.[281] Es werden in dieser eng mit dem ausgesprochen wichtigen Lebenszyklusritual der Hochzeit verbundenen Tradition also, unabhängig von der sozialen Zugehörigkeit, dieselben Gottheiten des gemeinsam bewohnten Viertels aufgesucht. Diese Besuche erfolgen mit der, auch durch persönliche Anwesenheit in der gemeinsamen Prozession ausgedrückten, gemeinschaftlichen Unterstützung nicht nur der

---

[280] Barbiere sind für verschiedene Rituale des nichtsanskritisierten Hinduismus wichtig. Zu ihrer Rolle in Ritualen südindischer Dorfgöttinnen beispielsweise vgl. Brubaker (1979, 133-135).

[281] Katz (1993, 191-195) beschreibt ausführlich vier Beispiele von *gaṅgāpujaiyās* mit sehr verschiedenem sozialem Hintergrund und vergleicht diese.

Familie, sondern der gesamten Nachbarschaft.[282] Eine solchermaßen geeinte, soziale Differenzierungen außer Acht lassende und interkommunale Verehrung der ansässigen Gottheiten, noch dazu eingebettet in das Umfeld des ausgesprochen wichtigen Lebenszyklusritual der Hochzeit, stärkt wiederum deren Position und Akzeptanz im *mohallā.*

Der Tempel der *Dhūmāvatī* wird natürlich während *gaṅgāpujaiyās* von Bewohnern des *mohallās* aufgesucht. Während der Hochzeitsperioden erscheinen regelmäßig Prozessionen. Die Handlungen hier entsprechen allen oben dargestellten, nur in sehr wenigen Details wie beispielsweise der Art oder Menge der Gaben abweichenden, Abfolgen. In jedem Falle spielen natürlich auch Symbole des Ehestatus, allen voran *sindūr*, eine Rolle. Die Paste wird zum Beispiel auf die Stufe des Sanktuariums gegeben, da die Statue der Göttin den Verehrern hier nicht unmittelbar zugänglich ist. Der jeweils diensttuende *pūjārī* spricht in seiner Funktion als Vertreter der Göttin häufig ein kurzes, sehr schlichtes Gebet in Hindī, beispielsweise in der Form wie von Kailāsnāth Gosvāmī während einer *gaṅgapujaiyā* im Tempel am 12. 02. 2003 formuliert:

> „He Mutter! Der Braut, die gekommen ist, gib ihr Glück, fülle ihren Schoß, gib ihr Söhne und Reichtum.“

Er legt der Braut anschließend, das von Dhūmāvatī gewährte Glück symbolisierend, *prasāda* zumeist als Blumen direkt in den in ihrem Schoß aufgehaltenen *Sāṛī*-Saum (vgl. Abb. 34).



Abb. 34
Gaṅgāpujaiyā, Brautpaar vor dem Sanktuarium mit dem *pūjārī* Anil Gosvāmī, 14. 02. 2003.

[282] Vgl. auch Katz (1993, 188 und 196).

Auch bei Prozessionen im Tempel wirkten teilweise Frauen aus der Barbiersschicht, *nāī jāti*, als Instruktorinnen, ebenso jedoch ältere Frauen aus dem jeweils eigenen Familienumkreis. In wenigen Fällen beobachtete ich gemeinsame Gesänge vor dem Sanktuarium. Nicht abweichend von den üblichen Intentionen der *gaṅgāpujaiyās* sollen auch im hiesigen Tempel die Braut als neue Bewohnerin des *mohallās* und das Brautpaar als neue Familie darin vor der ansässigen Göttin öffentlich und feierlich eingeführt werden. Wichtigstes Bestreben der veranstaltenden Familie und der Teilnehmer an einer *gaṅgāpujaiyā* auch im Tempel der Dhūmāvatī ist es, die Göttin um Wohlergehen für das Eheleben und um Kindersegen für das verheiratete Paar zu ersuchen und sie mit diesen Bitten zu verehren.

Bereits durch ihren Status als *mohallā devī* ist der Anspruch der Göttin, im Zusammenhang von *gaṅgāpujaiyā* verehrt zu werden, für die Bewohner der Nachbarschaft offensichtlich und unbestritten. Da Dhūmāvatī, wie bereits mehrfach angegeben wurde und weiter folgend detailliert diskutiert wird, von der übergroßen Masse der Tempelbesucher zudem als *saumya* und verheiratet angesehen wird[283], offenbart sich auch den Teilnehmern an *gaṅgāpujaiyās* folgerichtig kein Konflikt zu ihrer ursprünglichen, tantrisch elitären und gefahrvollen Repräsentation oder zu ihrem unheilvollen Witwenstatus darin. Dieses selbstverständliche und vollwertige Eingliedern des Tempels der Dhūmāvatī in die Liste der während *gaṅgāpujaiyās* aufzusuchenden Heiligtümer ist ein weiterer – ausgesprochen markanter – Beleg für eine in Grundsätzen vollzogene Transformation der Repräsentation der Göttin hier, im Umfeld des *mohallās* Dhūpcaṇḍī – hin zu einer *saumya*, allen Verehrern auch mit einfachen Verehrungsformen leicht zugänglichen und wohltätigen *mohallā devī* mit eindeutigen inhärenten Verantwortlichkeiten für nicht nur den generellen familiären Bereich, sondern speziell auch für Ehebelange.

Im Tempel Dhūpcaṇḍī werden mehrere mit Hochzeiten verbundenen Rituale und Verehrungshandlungen begangen. Gläubige beziehen die *mohallā devī* zuerst ein in *Laṛkadekhnā*, die erste offizielle Zusammenkunft von Familien der heiratswilligen Brautleute. Am Abend des Auszuges der *barāt* wird die Göttin dann um Erlaubnis für die bevorstehende Hochzeit gebeten. Selbst Hochzeiten finden mitunter im Tempel statt. Nach der Hochzeit dann wird Dhūmāvatī während der in Benares sehr verbreiteten *gaṅgāpujaiyā*, einer Prozession der Eheleute im eigenen *mohallā* auf dem Weg zur Gaṅgā, aufgesucht.

[283] Vgl. vor allem Kapitel 6. 2. 1. dieser Arbeit.

5. 3. 2. Muṇḍana

Die erste rituelle Tonsur, *cūḍākaraṇa* oder gegenwärtig im Hindī gebräuchlicher *muṇḍana*, ist der achte *saṁskāra*, die vierte der Kindheitsriten.[284] Von feststehenden rituellen Handlungen und *mantras* begleitet wird dabei Jungen zum ersten Mal das Haar geschoren. Auch dieses Lebenszyklusritual kann in seinen Ursprüngen bis zu den ersten vedischen Texten zurückverfolgt werden. Noch gegenwärtig wird zum Beispiel der eigentliche Rasurvorgang mit einem *mantra* aus dem *Yajurveda* (III.6.3) eingeleitet.[285] Daneben finden sich zahlreiche Belege für eine Ersttonsur von Knaben durch den Vater oder, wie heute üblich, durch einen Barbier auch im *Atharvaveda* (unter anderem VI.68, VIII.4.17). Nicht verwunderlich wieder in der Zeit der Gṛhyasūtras[286] formen sich Regeln und Vorschriften für eine zeremonielle Abfolge heraus, der zum großen Teil noch heute gefolgt wird. Zwar erfährt diese in vor allem Smṛtis und mittelalterlicher Kommentarliteratur Ergänzungen und Erweiterungen, aber tatsächlich nutzen auch spätere Paddhatis noch die Vorgaben der Gṛhyasūtras.[287]

Anders als in der erwähnten Literatur ist in der Gegenwart sehr verbreitet, das erste Haarscheren in Heiligtümern stattfinden zu lassen. Je nach Familientradition werden dazu bestimmte, eng mit der Familie in Bezug stehende Tempel aufgesucht. Noch in der Epoche der Vedas und Sūtras wurden die sich entwickelnden *saṁskāras* oder deren Vorläufer ausschließlich im Haus vollzogen. Heute begeben sich die Familien in einer festlichen Prozession, häufig von Musikern begleitet, in den Tempel ihrer Wahl. Nicht alle Bewohner Dhūpcaṇḍīs und nicht alle die Göttin regelmäßig aufsuchende Gläubige kommen aber für *muṇḍana* hierher. Da *muṇḍana*, anders als beispielsweise *gaṅgāpujaiyā*, weder in klassischen noch modernen Traditionen an *mohallā devatās* gebunden ist, ist die Auswahlmöglichkeit für Familien groß. Es ist möglich und de facto mitunter nachweisbar, dass auch hier ansässige Familien zu Gottheiten anderer Heiligtümer, auch außerhalb des *mohallās* oder selbst der Stadt Benares, besonders innige und beziehungsweise oder von der Familientradition überlieferte Beziehungen unterhalten. In diesen Fällen wird *muṇḍana* dann mit hoher Wahrscheinlichkeit in diesem für die Familie besonderen Heiligtum begangen.

Dennoch erscheinen Familien auch für diesen *saṁskāra* im Tempel der Dhūmāvatī (vgl. Abb. 35). Der Ort wurde von ihnen offensichtlich gewählt, weil die Göttin für sie von großer Bedeutung ist. Alle den Tempel für *muṇḍana* aufsuchenden Familien sind auch im Alltag regelmäßige Verehrer hier. Sie entstammen damit zumeist der Nachbarschaft oder den angrenzenden Stadtvierteln. Die Ausführung hier folgt den im modernen Hinduismus sehr vereinheitlichten Normen.[288] Die detaillierte rituelle Abfolge unterliegt, so wurde bereits festgestellt, feststehenden Vorgaben. Pandey[289] fasst darin sehr übersichtlich vier grundlegende rituelle Merkmale zusammen: das Anfeuchten des Haares in Vorbereitung des

[284] Zur Terminologie und Theorie von *saṁskāras* in den Dharmaśāstras, auch unter Bezugnahme auf die Deutungen zu lebenszyklischen Übergangsritualen von van Gennep und Turner, vgl. Michaels (2007, 250-254).
[285] Die Klinge wird dabei angerufen, nicht zu verletzen.
[286] Für die genauen Textstellen in verschiedenen Gṛhyasūtras vgl. Pandey (1998, 96, Fußnote 10a).
[287] Vgl. ebd., 96.
[288] Zum rituellen Ablauf vgl. Michaels (1998, 98f.), Pandey (1998, 99-101) und Stevenson (1971, 20-23).
[289] Vgl. Pandey (1998, 100f.).

Scherens; das eigentliche Haarscheren selbst; das sorgfältige rituelle Entsorgen des geschorenen Haares, um unheilvolle Einflüsse von seinem Träger fernzuhalten; die Auslassung des Haarzipfels, *cūḍā* oder *śikhā*, vom Scheren. Unerlässlich für die Riten sind ein ritueller Spezialist und ein Barbier, welcher mit der eigentlichen Tonsur beauftragt wird. Die *pūjārīs* des Tempels spielen auch hier keine Rolle für die rituellen Vorgänge. Ihr Mitwirken ist wieder auf unmittelbare Geschehen um Dhūmāvatī beschränkt. Diese wird natürlich im Zusammenhang mit dem Tempelbesuch verehrt; und nur das Weiterreichen der Gaben und das Anbieten von *prasāda* obliegt wie in jedem Falle den *pūjārīs*.



Abb. 35
Muṇḍana vor dem Sanktuarium, 18. 02. 2005.

Muṇḍana, die erste rituelle Tonsur, gehört zu den seit vedischer Zeit belegbaren Lebenszyklusritualen. Anders als in vedischen Zeiten wird *muṇḍana* im modernen Hinduismus sehr häufig in Tempeln ausgeführt. Selbstverständlich wird auch der wichtigste Tempel der Nachbarschaft in Dhūpcaṇḍī aufgesucht, der der *mohallā devī*, obwohl weder in überlieferten Schrifttraditionen noch in modernen Bräuchen eine Bindung des Rituals an den *mohallā* oder lokale Gottheiten nachweisbar ist. *Muṇḍana* wird im Tempel offenbar ausgeführt, weil Dhūmāvatīs schützendes und segnendes Potenzial auch generell zur Unterstützung von Lebenszyklusritualen erwünscht ist – besonders von Familien, die den Tempel auch im Alltag regelmäßig besuchen. Die *pūjārīs* des Tempels sind an den Ritualen des Lebenszyklusrituals selbst nicht beteiligt, sie begleiten aber wie auch im Alltag die an *muṇḍana* angeschlossenen Verehrungshandlungen der Familien für Dhūmāvatī.

5. 4. Ojhāī und tantrische Praktiken

Im Tempel Dhūpcaṇḍī und in seinem unmittelbaren Umfeld werden neben den bereits dargestellten Ritualen im Alltag und an Festtagen auch Heilungsrituale, Geisteraustreibungen und tantrische Praktiken ausgeführt. Heilungsrituale und Geisteraustreibung – *ojhāī* – stehen dabei in engem inhaltlichem und praktischem Zusammenhang. Aber auch tantrische Praktiken oder an solche angelehnte Rituale spielen eine zum Teil wichtige Rolle für *ojhāī* nicht nur hier, sondern generell. Diese speziellen Rituale unterscheiden sich sowohl in ihrem konzeptuellen Hintergrund als auch in der Weise ihrer Ausführung deutlich von allen anderen im Tempel stattfindenden. Sie sind nachdrücklich voneinander abzugrenzen. Alle bislang dargestellten Rituale außer den tantrischen Praktiken einer sehr kleinen Verehrergruppe an Dhūmāvatī Jayantī folgen purāṇisch oder lokal populärhinduistisch beeinflussten Vorstellungen. Die wichtigsten und oft einzigen Ritualhandlungen eines Tages, die *āratīs* an All- und Festtagen, basieren beispielsweise auf der *pañcopacārapūjā*[290], und viele besonders der an *saṃskāras* gebundenen Verehrungspraktiken entstammen lokalen Traditionen.[291] Sehr verschieden davon sind Heilungsrituale, *ojhāī* und tantrische Rituale.[292] Sie nehmen ob dieser erheblichen Unterschiede einen Sonderstatus unter den Ritualen des Tempels der Dhūmāvatī ein. Wie natürlich zu vermuten ist und wie tatsächlich ersichtlich werden wird, betonen sie beispielsweise erheblich intensiver als alle anderen Rituale im Tempel Elemente der tantrischen Repräsentation der Göttin.

Heilungsrituale und *ojhāī* sind in der hinduistischen nichtsanskritisierten Populärreligion anzusiedeln.[293] Obwohl beide theoretisch zu unterscheiden sind und de facto auch unabhängig voneinander unternommen werden, erscheinen sie in der gelebten Religion ebenso häufig miteinander verbunden. Beide überschneiden sich mitunter, weil Geister auch als Krankheiten und körperliche Beschwerden verursachend verstanden werden, und weil Heilung dann folgerichtig durch Geisteraustreibung herbeigeführt werden soll. Abhängig von den einzelnen Traditionen, die sich regional stark unterscheiden können, verschwimmen die Grenzen zwischen Heilungsritualen und *ojhāī* also teilweise erheblich.[294] Dabei werden vor allem Praktiken aus Heilungsritualen in *ojhāī* integriert. Dies erfolgt auch im Tempel Dhūpcaṇḍī, wie im Folgenden ersichtlich wird. *Ojhāī* beschränkt sich anders als Heilungsrituale grundsätzlich nicht nur auf Versuche, Krankheiten zu heilen. Geisteraustreibungen sind komplexe Vorgänge, die auf sehr verschiedenen Verfahren und Ansätzen basieren. Geisterbesessenheit in Südasien wurde bislang mithilfe verschiedener wissenschaftlicher Interpretationsansätze diskutiert.[295]

---

[290] Für Details vgl. Kapitel 5. 1.

[291] Vgl. Kapitel 5. 3.

[292] Zum Einfluss des Populärhinduismus auf Tantra und zu Definitions- und Abgrenzungsproblemen von beiden vgl. Padoux (1998, 9-13) und Padoux (1981, 353-355).

[293] Vgl. auch Kapferer (1991, 17-51) zum sozialen Kontext von Exorzismus in Sri Lanka.

[294] Für plastische Verdeutlichungen vgl. unter anderem Kakar (1984, 56-92) oder Freed/Freed (1993).

[295] Zur Sekundärliteraturlage und zu anthropologischen Herangehensweisen vgl. Schömbucher (1993, 239-267) und Tarabout (1999, 9-30). Vgl. Claus (1984, 60-72) zur Komplexität des Problems. Zu Klassifizierungen und theoretischen Ansätzen in der wissenschaftlichen Diskussion vgl. Crapanzano (1995, 12-19).

Grundsätzlich kann sie in zwei Kategorien unterteilt werden – in die Besessenheit von guten Geistern und in die von schädigenden. Eine unkontrollierte Besessenheit durch gefahrvolle Geister ist unerwünscht und führt zu Krankheit oder Beschwerden der Opfer. Sie wurde in der Literatur häufig als Folge von Konflikten aufgrund von sozialen, als stressvoll empfundenen Gegebenheiten gedeutet.[296] Die in der wissenschaftlichen Diskussion auch als Geisterverehrung bezeichnete kontrollierte Besessenheit[297] von guten, als sehr machtvoll rezipierten Geistern, Ahnen oder Gottheiten ist im Gegensatz dazu erwünscht und wird von rituellen Spezialisten oft absichtlich herbeigeführt.[298] Alle Geisteraustreibungen im Tempelumfeld der Dhūmāvatī haben wie in Nordindien verbreitet zum Ziel, schädigende Geister abzuwenden.[299]

Heilungsrituale und *ojhāī* sind, auch im Tempel Dhūpcaṇḍī und anders als alle bislang dargestellten Rituale hier, naturgemäß nicht terminlich gebunden oder an festgelegte Anlässe geknüpft. Sie werden bei Beschwerden je nach Bedarf von den Hilfesuchenden in Anspruch genommen. *Ojhās* werden generell am häufigsten wegen gesundheitlichen Einschränkungen und finanziellen, beruflichen oder familiären Sorgen aufgesucht. Nach einheitlichen Aussagen der mit *ojhāī* verbundenen *pūjārīs* Pannalāl und Rājendra Gosvāmī sind ebensolche Beschwerden auch häufigste Gründe für ihre Geisteraustreibungen. Eine besondere Rolle bei den Erkrankungen durch Geister kommt Fieber zu, das als von diesen bevorzugt hervorgerufene körperliche Beschwerde gilt.[300]

Ojhās als Befähigten, mit Geistern Kontakt aufzunehmen, sie zu beherrschen und letztlich zu besiegen, werden in der hinduistischen Populärreligion häufig Verehrung, aber auch Furcht entgegengebracht. Dies gilt ebenso für die meisten, regional auch verschieden

[296] Vgl. unter anderem Sax (2007, 225-228), der die häufig nachgewiesene Heilkraft von Ritualen auf den Abbau von sozialen Spannungen zurückführt. Mit dieser Thematik wurde teilweise auch der nachweislich hohe Frauenanteil bei Heilungsritualen in Südasien in Zusammenhang gebracht. Da Frauen hier in vielen gesellschaftlichen Bereichen größeren Einschränkungen als Männer unterworfen sind, wurde ein (unbewusster) Rückzug in die Besessenheit mitunter als temporäre Rückzugsmöglichkeit von allen sozialen Verpflichtungen ausgelegt. Empirisches Material untermauert eine solche Hypothese teilweise. Vgl. unter anderem Freed/Freed (1964, 152-171) für ein Beispiel aus Nordindien oder Harper (1963, 165-177) für eines aus Südindien. Diese Annahme ist jedoch ebenso wenig zu belegen wie die mehrfach widersprochene These von Kehoe/Giletti (1981, 549-561) zum Calciumdefizit von Frauen in Südasien als Begründung für ihre Anfälligkeit von Besessenheit.

[297] Vgl. unter anderem Brückner (1987, 17-37) zur mit Besessenheit einhergehenden Bhūta-Verehrung in Regionen Karnāṭakas. Dort erscheint auch ein männlicher „Dhūmāvati Bhūta", als „im Rauch Lebender" in Tuḷu auch wörtlich übersetzt als Jumādi. Vgl. Brückner/Poti (1992, 54f., Fußnote 90). Dieser Bhūta zeigt außer der Namensparallele jedoch keine Verbindung zur Göttin.

[298] Für Details vgl. Schömbucher (1993, 241-254), die zwischen spirit possession durch gefährliche Geister und spirit mediumship durch wohltätige Geister und Gottheiten unterscheidet. Beide können sich jedoch auch überschneiden. Vgl. auch Wadley (1976, 233-252) zur Unterscheidung von Besessenheiten. Besessenheit konzentriert sich vor allem, aber nicht ausschließlich in Südindien und Sri Lanka. Untersuchungen dazu diskutieren naturgemäß zumeist Fallbeispiele aus einzelnen Regionen. Für Kerala vgl. einführend Freeman (1993, 109-138) und Tarabout (1999b, 313-356), für Karnāṭaka Carrin (1999a, 90-113) und Carrin (1999b, 383-420), für Āndhra Pradeś Knipe (2001, 343-357), für die tamilische Region Schömbucher (1999, 33-60) und für Sri Lanka Kapferer (1991). Auch in diesen Regionen existiert der Glaube an Besessenheit durch schädigende Geister von zumeist Verstorbenen. Vgl. unter anderem Obeyesekere (1981, 115-122) und Stanley (1988, 26-59).

[299] Zu generellen Parallelen von Geisterbesessenheiten in Nordindien vgl. Freed/Freed (1964, 152-171). Auch in Nepal und in Gebieten der Himālaya-Region überhaupt hat Geisterbesessenheit in verschiedenen religiösen Kontexten eine lange Tradition. Vgl. unter anderem Jones (1976, 1-11), Krengel (1999, 265-312), Toffin (1999, 237-264) und Sax (2004, 363-377). Zu tantrischen Heilungen im Newar-Buddhismus mit Parallelen auch zu *ojhāī* vgl. vor allem Gellner (1992, 328-332) und Gellner (1988, 119-143).

[300] Vgl. dazu unter anderem Freed/Freed (1993, 312f.).

bezeichneten rituellen Spezialisten zur Geisterbeschwörung und -austreibung. Die öffentliche Wahrnehmung von *ojhās* und von Tantrikern ähnelt sich unter anderem in dieser Mischung aus Ehrerbietung und Angst, die beiden begegnet.[301] Traditionell sind Gosvāmīs – natürlich neben Angehörigen anderer *jātis*[302] – auch in *ojhāī* involviert. Diese überlieferten Bezüge gehen einher mit den historisch nachweisbaren Anbindungen der *jāti* an das fahrende Musikerwesen und an das Asketenwesen und begründen sich wahrscheinlich zum großen Teil daraus.[303] Sie sind öffentlich bekannt, und auch hier wissen neben allen Mitgliedern der Familie Gosvāmī viele Tempelbesucher darüber. Die Betätigung von Gosvāmīs als *ojhās* wird letztlich bereits eben dadurch sanktioniert, dass sie auf eine lange Tradition zurückzuführen ist. Auch im Tempelumfeld der Dhūmāvatī wird die *ojhāī* der hiesigen Familie Gosvāmī ohne Einschränkungen akzeptiert. Aussagen der Besucher des Tempels belegen eindeutig, dass für diese Zustimmung allein die generellen traditionellen Anbindungen der *jāti* als ausschlaggebend betrachtet werden. In der öffentlichen Meinung spielt es dagegen keine Rolle, dass die hier ansässige Göttin Dhūmāvatī durch ihren tantrischen Hintergrund per se mit tantrischen Praktiken verbunden ist, dass sie dadurch enge Beziehungen zu Geistern unterhält, in Geisteraustreibungen machtvoll wirken kann und dass die *pūjārīs* dieser Göttin *deshalb* für *ojhāī* prädestiniert sind. Es wurde bereits verschiedentlich ausgeführt, dass im Gegenteil die tantrischen Bezüge Dhūmāvatīs der weitaus überwiegenden Menge der Tempelbesucher nicht einmal bekannt sind.[304] Es ist folgerichtig, dass das besondere tantrische Konzept der Göttin von den Gläubigen demzufolge auch nicht als wichtiger Grund für die Betätigung einiger hiesiger *pūjārīs* als *ojhās* verstanden wird. Die betreffenden *pūjārīs* selbst dagegen führen neben der traditionellen Berufung ihrer *jāti* vor allem ihre enge Beziehung zu Dhūmāvatī als grundlegendes Motiv für ihr Interesse an *ojhāī* an. Die Unterstützung der Göttin gilt ihnen sogar als entscheidend für ihren Erfolg darin. Im Folgenden werden auch diese Vorstellungen und die genaue Wirkungsweise Dhūmāvatīs in den Geisteraustreibungen hier verdeutlicht.

Ojhāī beinhaltet oft tantrische Praktiken. Letztere variieren in ihren genauen Ausführungen und in der Häufigkeit, in der sie vorkommen, in den verschiedenen Regionen und Traditionen. Im Tempel Dhūpcaṇḍī sind *ojhāī* und Tantra untrennbar verbunden. Alle als *ojhās* tätigen Familienmitglieder vollzogen oder vollziehen auch persönlich tantrisches Ritual. Umgekehrt praktizieren jedoch nicht alle *pūjārīs*, die selbst tantrische Praktiken ausführen, auch als *ojhā*. Die tantrischen Aktivitäten der einzelnen *pūjārīs* werden folgend ebenso dargestellt wie die ihrer *ojhāī*. Besonders auch die Verknüpfungen von tantrischen Elementen, speziell von auf Dhūmāvatī bezogenen, mit weit verbreiteten populärhinduistischen Praktiken in den Geisteraustreibungsritualen im Tempelumfeld werden so ersichtlich.

---

[301] Die Furcht vor Personen mit magischem Wissen und damit mit erheblichen Mächten kann in Südasien bis in die vedische Literatur zurückverfolgt werden. Vgl. unter anderem Stutley (2001, 88-103).

[302] Geisteraustreiber entstammen keineswegs nur höheren Gesellschaftsschichten – im Gegenteil. Vgl. unter anderem Kapferer (1991, 52-67) zur Klassenzugehörigkeit von Exorzisten in Sri Lanka.

[303] Zu traditionellen Anbindungen der Gosvāmīs vgl. Kapitel 6. 1. 1.

[304] Vgl. dazu vor allem Kapitel 6. 2. 1.

Nach der persönlichen Auffassung der meisten *pūjārīs* hier hat Dhūmāvatī eine Affinität zu tantrischer Verehrung. Auch von Familienmitgliedern ohne eigene tantrische Anbindungen werden der tantrische Hintergrund der Göttin und damit verbunden auch ihre enge Beziehung zu tantrischem Ritual nicht ignoriert oder abgelehnt. Wie bereits detailliert ausgeführt wurde, besteht das öffentliche Ritual im Tempel aber de facto fast ausschließlich aus nichttantrischer Verehrung. Diese Gegensätzlichkeit wird von den Ritualverantwortlichen generell sehr einfach aufgelöst. Unter den *pūjārīs* besteht unbestreitbar der Konsens, dass Dhūmāvatī neben tantrischer auch nichttantrische Verehrung akzeptiere. Letztere wurde in Interviews häufig als purāṇisch, *pañcopacārapūjā* oder *sāmānya* („universal, verbreitet, gewöhnlich") bezeichnet.

> „Wie die jeder *devī* und tantrische Verehrung – beides ist möglich für Dhūmāvatī. Wie für Durgā, *pañcopacārapūjā*. Oder *āratī*, mit *naivedya* usw. Tantrische Verehrung ist dunkel (*tamasik*); sie bedarf Tieropfer und Alkohol. Tantrische Verehrung ist eigentlich angemessener für Dhūmāvatī. Sie mag sie sehr."[305]
> „Sie ist eine *ugra* tantrische Göttin, und in alten Zeiten wurde sie nur von Tantrikern verehrt. Heute verehrt sie auch die Öffentlichkeit, in einer purāṇischen Weise. Nicht jeder kann zum Tantriker werden, deshalb hat die *devī* entschieden, auch einige purāṇische Verehrung zu akzeptieren."[306]
> „Sie ist eine tantrische Göttin, und sie hat auch tantrische Rituale. Aber nicht jeder weiß, dass sie eine tantrische *devī* ist. Die Gedanken der Leute über ihre Verehrung sind anders. Sie kann auch wie die meisten anderen Gottheiten verehrt werden, hingebungsvoll, einfach und durchschnittlich (*sādhāraṇ*). Sie hat doch zwei Gestalten, nicht? Witwe und Jungfrau. Für die Witwe ist tantrische Verehrung, für die Jungfrau gewöhnlich."[307]
> „Die *pūjā*, die ich mache, und auch die, die die Öffentlichkeit macht, ist verbreitet (*sāmānya*). Aber sie stammt von den Vedas. Die Mahāvidyās sind anders. Sie sind schreckenerregend (*aghora*)[308], sie sollten *aghorapūjā* haben. Hier bekommt Dhūmāvatī beides, *aghora* und *sāmānya*, aber mehr *sāmānya*. … In der Verehrung wird Tantra wird für besondere Dinge genutzt. Aber sonst: Wie die *pūjā* für jede *devī* gemacht wird, so passiert auch ihre *pūjā* – *sāmānya*. Beides ist möglich. Ihre tantrische Verehrung passiert nur sehr selten hier. Ihre *sāmānyapūjā* immer, jeden Tag. 99,5 %. Tantrische Verehrung ist sehr selten. Wenn jemand etwas braucht, macht er sie. Beide sind richtig – dieser Weg und jener. *Pūjā* ist *pūjā*. Wie immer sie gemacht wird. … Das ist wie mit *bali*. Egal ob Kokosnuss oder Ziegenbock oder Limette oder Früchte – *bali* ist *bali*[309]. Also opfern einige Leute anstelle des Ziegenbocks eine Kokosnuss. Das ist auch *bali*. Einige Leute wissen nicht einmal, warum sie geopfert wird."[310]

In allen Zitaten ist der Versuch erkennbar, den Ersatz tantrischer Verehrung der Göttin – welche von allen *pūjārīs* als durch ihren tantrischen Ursprung berechtigt anerkannt wird –

---

[305] Lāljī Gosvāmī am 10. 02. 2003.
[306] Śivkumār Gosvāmī am 08. 05. 2003.
[307] Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[308] Von Sanskrit *a-ghora*, „nicht schreckenerregend", im Hindī durch Reinterpretation verbreitet in der Bedeutung „schreckenerregend" gebraucht.
[309] Der Ersatz von Tieropfer durch vegetarische Opfer ist im Hinduismus weit verbreitet: „When one cuts the lemon or coconut, one transfers the impure and inauspicious aspect of blood sacrifice into a benign (and nonviolent, because vegetal) ritual expression of the same." Vgl. Weinberger-Thomas (2000, 78).
[310] Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.

durch nichttantrische Praktiken im Tempel legitimieren zu wollen. Alle *pūjārīs* unterscheiden eindeutig zwischen den beiden Ritualformen, geben jedoch *beide* als für Dhūmāvatī angemessen an. Besonders das letzte Zitat bemüht dazu einen extremen Vereinheitlichungsversuch, der nicht nur die Berechtigung nichttantrischer Verehrung betont, sondern darüber hinaus tantrische und nichttantrische Verehrung letztlich sogar gleichsetzt. Individuelle Meinungsabweichungen unter den *pūjārīs* zur tantrischen Verehrung der Göttin existieren, sie betreffen jedoch nur Details. Grundsätzlich besteht Einigkeit darüber, dass auch tantrische Verehrung für Dhūmāvatī geeignet ist und jedem Interessierten offen steht. Dass nichttantrische Verehrung im Tempel weitaus überwiegt, wurde schlicht mit den Gewohnheiten der Tempelbesucher begründet, mit ihrem geringen Wissen zum tantrischen Hintergrund der Göttin und letztlich mit der generell verbreiteten Ablehnung von Tantra:

> „Wir machen hier *pañcopacārapūjā*. Wenn wir tantrische Verehrung machen würden, würden die Leute weglaufen. … Dhūmāvatī ist sehr gefährlich, ihr *dhyānamantra* ist der Beweis. Aber sie ist eine Mutter für die Bhaktas – glauben diese.“[311]
>
> „Manchmal, vor allem im Winter, kommen Asketen und Tantriker in den Tempel. Sie bleiben hier, essen und trinken, sie lehren einander, und machen eigenartige Sachen. Sie reiben ihre Hände usw. – um zu beeindrucken, um eine Show abzuziehen. Sie öffnen ihr gewaltiges Haar und schütteln wild mit dem Kopf. Ich bin sogar dagegen eingeschritten. Die anderen Besucher haben sich unwohl gefühlt. Das ist doch alles nur Show. Wenn du wirklich Ahnung hast, hast du solches Benehmen doch nicht nötig.“[312]
>
> „In einer Rupie wissen neunundneunzig Paisa, dass dies Dhūpcaṇḍīdevī ist, Dhūmāvatīdevī. Sie ist eine Mutter. Sie ist eine Mutter! Meine Erfahrung ist, dass die Öffentlichkeit versteht: Das ist Māṁ. Und sie ist Māṁ.“[313]

Zusammenfassend gilt für alle *pūjārīs* des Tempels, dass sie die aus dem tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs begründete Verbindung der Göttin auch zu tantrischem Ritual anerkennen. Sie akzeptieren eine solche Annäherung an die Göttin generell und erlauben sie auch im Tempel. In speziellen Zusammenhängen wird sie sogar als notwendig erachtet – zum Beispiel als Voraussetzung für *ojhāī*. Die umfassende Akzeptanz von tantrischer Verehrung für Dhūmāvatī durch die *pūjārīs* ergibt sich natürlich aus einer ebenso umfassenden Akzeptanz des ursprünglichen, tantrischen Konzeptes der Göttin generell. Dieses wird, so ist hier erneut erkennbar, trotz der tief greifenden Veränderungen in Verehrung und konzeptuellem Verständnis der *devī* im Tempel Dhūpcaṇḍī von ihren *pūjārīs* letztlich weiterhin als deren Basis verstanden. Essentiell für das Verstehen der Vorgänge im Tempel, besonders für das Verstehen des vermeintlichen Widerspruchs zwischen dem belegten Wissenshintergrund der *pujārīs* zum tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs und der dieser entgegengesetzt propagierten Rezeption, für das Verstehen des gegenwärtigen Rituals als von tantrischen Praktiken deutlich abgegrenzt und verschieden und letztlich für das grundsätzliche Verstehen der Transformationen der elitären tantrischen, gefahrvollen und unzugänglichen Göttin hin zur weithin bekannten milden und zugänglichen *mohallā devī* ist die wiederholt und deutlich

---

[311] Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[312] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.
[313] Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005.

formulierte Rücksichtnahme der *pūjārīs* auf die religiösen Gewohnheiten der Öffentlichkeit. Position und Status Dhūmāvatīs hier und ihre Relevanz für fast alle Gläubige ergeben sich nachweislich aus ihrer weithin angenommenen Wohltätigkeit.[314] Um den Tempelbesuch möglichst vieler Gläubigen sicherzustellen, um auch so die Position der Göttin im Viertel und darüber hinaus zu stärken und um Dhūmāvatīs etablierte Rolle als wohltätige und allen zugängliche *mohallā devī* zu erhalten, werden tantrische Elemente in Verehrung und Repräsentation bewusst unterlassen.

Die (erfolgreichen) Versuche der *pūjārīs*, Dhūmāvatī im hiesigen Tempel zu reinterpretieren, erscheinen also in keiner Weise verwunderlich. Eine Göttin mit tantrischem Hintergrund und festgelegtem tantrischen Ritual hätte sich unzweifelhaft nicht öffentlich etablieren können und wäre für eine breite Öffentlichkeit uninteressant. Vielmehr ist es natürlich *ausschließlich* dieser Reinterpretation zu danken, dass Dhūmāvatī gegenwärtig hier verehrt wird. Tatsächlich ist die übergroße Menge ihrer tantrischen Bezüge verschwunden, und im Verständnis der Öffentlichkeit residiert hier eine nichttantrische Gottheit. Die meisten Tempelbesucher haben keine Kenntnisse zum tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs, und für sie sind auch verbliebene Hinweise darauf nicht erkennbar.[315]

Einige *pūjārīs* des Tempels vollziehen aus verschiedenen Gründen selbst tantrisches Ritual für Dhūmāvatī.[316] Die Brüder Devīnāth und Pannalāl waren nach übereinstimmenden Aussagen aller Familienmitglieder und vieler Tempelbesucher weithin bekannt für ihre durch Tantra erlangten Kräfte. Noch gegenwärtig gilt Pannalāl Gosvāmī nicht nur als der *pūjārī* mit dem umfassendsten theoretischen Wissen zum tantrischen Hintergrund der Göttin, sondern auch als derjenige mit den einschlägigsten und längsten praktischen Erfahrungen dabei. Nach eigenen Angaben hatte er nie einen *guru*, und er hat keine offizielle *dīkṣā* der Dhūmāvatī erhalten.[317] Alle tantrischen Praktiken eignete er sich selbst aus Texten an.[318] Noch gegenwärtig führt er im eigenen Haus täglich seine Rituale aus.[319] Nach eigenen Aussagen unternimmt er täglich zwei bis drei Stunden *japa* vorzugsweise nachts. *Japa* des *śatanāmastotras* der Dhūmāvatī verhindere Geldsorgen. Nach Möglichkeit sollten regelmäßig dieselbe Zeit und derselbe Ort für das Ritual gewählt werden.

Neben Pannalāl führen zwei weitere *pūjārīs* tantrisches Ritual aus. Rājendra Gosvāmī ist gegenwärtig und bereits seit dem Rückzug Pannalāls aus der Öffentlichkeit 1999 von allen Familienmitgliedern am weitaus intensivsten in sowohl tantrische Aktivitäten als auch *ojhāī* involviert. Ihm zufolge bevorzugt Dhūmāvatī tantrisches Ritual, Tieropfer, Alkohol und *havana*.[320] Rājendras tantrische Praktiken für Dhūmāvatī umfassen jährlich einundvierzig Tage lang *anuṣṭhān* und *vrata* mit einhunderttausendfachem *japa*. Dies wird beendet mit

[314] Vgl. Kapitel 6. 2. 1.
[315] Vgl. vor allem Kapitel 5. 1., aber auch Kapitel 4. 2. 1.
[316] Zur übersichtlichen Zusammenstellung der tantrischen Anbindungen aller Familienmitglieder vgl. auch Kapitel 6. 1. 2. Zu tantrischen Aktivitäten von Tempelbesuchern vgl. Kapitel 6. 2. 1. und zu den Personen der tantrischen Verehrer vgl. Kapitel 6. 2. 3.
[317] Diese und die folgenden Informationen gab Pannalāl Gosvāmī am 03. 03. 2003.
[318] Dazu und zu weiteren Details der tantrischen Verehrung Pannalāls vgl. Kapitel 6. 1. 2.
[319] Für eine beispielhafte Darstellung und Diskussion der grundlegenden Abfolge eines täglichen tantrischen Rituals vgl. Gupta/Hoens/Goudriaan (1979, 127-157).
[320] Alle auch folgende Angaben von Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.

einem *havana*, ausgeführt mit einem Zehntel der *Japa*-Zahl, also mit zehntausendfachem *japa*. Wie Pannalāl hatte auch Rājendra keinen *guru* und erhielt nie *dīkṣā*[321]. Alle Informationen entnahm er den Quellen *Śāktapramoda* und *Mantrasāgar*. Details seiner tantrischen Verehrung beschrieb er am 06. 05. 2003 folgendermaßen:

> „Zuerst kommt die Verehrung des *yantras*, dann Ehrung für den *guru*. Weil ich keinen habe, visualisiere ich irgendeine Gottheit. Dann folgen Verehrung von Gaṇeśa und der Kṣetrā-Gottheiten, das Mundreinigen. Danach beginnt *japa* mit weißer Kleidung. Die Gaben sind *agarbattī*, Kampfer, *dīpak*, *mālā*, *rolī* und *bhoga*. … Dhūmāvatī ist sehr freundlich und mitleidsvoll und auch sehr gefahrvoll, beides. … Sie ist *ugra*, aber wie bei Kālī gilt – wenn Du zu Māṁ betest, isst sie Dich nicht auf."

Die tantrische Verehrung Dhūmāvatīs wird vor allem in der regelmäßig und oft ausgeführten *ojhāī* des Rājendra Gosvāmī relevant. Diese wird folgend ausführlich dargestellt.

Auch Śivkumār Gosvāmī hat eine Anbindung an Tantra – von allen Familienmitgliedern jedoch die geringste. Nach eigenen Aussagen unternimmt er aus persönlichem Wunsch heraus einmal jährlich mehrere Nächte lang einhundertachtfach *japa* für Dhūmāvatī. Täglich huldigt er der Göttin auch mit einer kleinen Gabe von Alkohol und von seinem eigenen Blut, denn die Göttin fordert ihm zufolge im tantrischen Ritual Blut und Fleisch. Śivkumār erlernte von seinem Vater auch bestimmte Heilungsrituale. Er hilft bei Fiebererkrankungen oder Masern, Śitalā zu „kühlen". Dazu leitet er eine einfache populärhinduistische Verehrungsart an, bei der schlicht Opfer an Wegeskreuzungen hinterlassen werden. Außerdem fertigt er Amulette an, die dem Träger allgemein als Schutz und Talisman dienen sollen.[322] In ihnen sammelt er verschiedene Substanzen, die Kontakt mit der *mūrti* Dhūmāvatīs hatten und in die so einige Kräfte der Göttin übertragen wurden – Asche, *rolī*, Staub von der *mūrti* und Blumen. Er bespricht die fertigen Amulette mit einhundertachtfachem *japa* des Namens der Dhūmāvatī und gibt sie dann an Gläubige. Diese Tradition, Amulette mit verschiedenen Arten von *prasāda* einer Gottheit an ihre Verehrer zu vergeben, ist in Benares sehr verbreitet und erstreckt sich auch auf Tempel, die überwiegend sanskritisierte Einflüsse zeigen. Nach Angaben Śivkumārs gelten solche Verfahren nicht als Geisteraustreibungen; sie nutzen aber einige gleiche Praktiken wie letztere.

Außer den hier dargestellten Personen gibt es keine tantrische Rituale Praktizierende in der Familie Gosvāmī. Zusammenfassend ist festzustellen, dass alle *pūjārīs* des Tempels tantrische Rituale ausschließlich aus persönlichen Motiven heraus unternehmen. Sowohl die genaue Art der Ausführung tantrischer Rituale als auch die Häufigkeit, in der sie ausgeführt werden, unterscheiden sich dabei. Die rituellen Praktiken reichen von ausschließlich *japa* des Namens der Göttin oder des *bījamantras* Dhūmāvatīs bis offenkundig[323] zu einem

---

[321] Zur Relevanz von *dīkṣā* für tantrische Praktiken vgl. Gupta/Hoens/Goudriaan (1979, 71f. und 80-89).

[322] Zu Amuletten in Tantra vor allem in Bengalen vgl. McDaniel (2004, 80-82).

[323] Generell werden Tantra und auch alle dazugehörigen Verehrungspraktiken von Adepten als persönliche, geheime und nicht mit Außenseitern zu teilende Erfahrungen aufgefasst. Die Auskunftsbereitschaft der hier befragten *pūjārīs* war an dieser verbreiteten Auffassung gemessen sehr hoch; selbst Details der individuellen Verehrung wurden benannt. Mehrere Schritte wurden dennoch nicht näher diskutiert.

ausführlichen, den Quellenvorgaben zur Göttin weitgehend folgenden, in sich geschlossenen Verehrungsverlauf, *vidhi* oder *sādhana*. Wenn tantrische Anbindungen bestehen, erfolgt in jedem Fall täglich eine zumindest schlichte Verehrung. Ausgiebigere Rituale werden teilweise weniger häufig unternommen. Alle tantrischen Praktiken bleiben jedoch immer und exklusiv auf den privaten Bereich der ausführenden Personen beschränkt. Sie werden nicht auf die *Pūjārī*-Tätigkeiten im Tempel ausgedehnt. Das offizielle Ritual Dhūmāvatīs im Tempel, so wurde vorher dargestellt, beinhaltet keine tantrischen Elemente. Umgekehrt führte die enge Anbindung an den Tempel und die Göttin sicherlich dazu, dass sich die betreffenden *pūjārīs* intensiv mit dem Hintergrund und der Repräsentation Dhūmāvatīs auseinandersetzten – was wiederum sehr wahrscheinlich letztlich auch zu ihrem Interesse an den tantrischen Aspekten der *devī* führte. Übereinstimmend gaben alle Tantra praktizierenden *pūjārīs* an, dass sie ihre tantrisch geprägte Annäherung an Dhūmāvatī auch für in *ojhāī* verwendbare Kräfte oder Mächte nutzen. Tantrische Praktiken spielen also unbestreitbar eine wichtige Rolle als Voraussetzung für *ojhāī*, obgleich den Befragten zufolge die persönliche tantrische Verehrung der Göttin nicht vorrangig aus diesen Beweggründen unternommen wird. Zuletzt muss erneut betont werden, dass tantrische Elemente auch in Geisteraustreibungen erscheinen und dass vor allem im hier relevanten populärhinduistischen Kontext vielfach keine klaren Abgrenzungen von tantrischen Praktiken und *ojhāī* gezogen werden können. Beide überschneiden sich häufig, und die Grenzen zwischen den einzelnen Praktiken verschwimmen.

Anders als tantrisches Ritual zur Gottheitsverehrung wird *ojhāī* im Tempelumfeld von den Besuchern umfassend toleriert. Obwohl *ojhāī* häufig auch tantrische Elemente beinhaltet, wird Geisteraustreibung generell als nichtsanskritisierte populärhinduistische Praxis verstanden und als solche akzeptiert. Gläubige haben keine Kenntnisse zur Rolle Dhūmāvatīs in diesem Prozess. Im Gegensatz dazu betonen die als *ojhās* tätig gewesenen und noch tätigen *pūjārīs* die besondere Funktion der Göttin in der Geisteraustreibung hier. Verschiedene Familienmitglieder praktizierten und praktizieren auch in der Gegenwart *ojhāī*. Devīnāth unternahm langjährig professionell Geisteraustreibungen. Anders Pannalāl, der hier ebenfalls langjährig erfolgreich *ojhāī* ausführte, diese jedoch nie als Verdienstquelle nutzte. Von Pannalāl Gosvāmī erlernten Lakṣmaṇ und Rājendra Grundlagen der Geisterbeschwörung und -austreibung. Seine Kenntnisse und praktischen Erfahrungen in diesem Bereich bilden das Fundament für alle auch gegenwärtig hier stattfindenden Geisteraustreibungen. Pannalāl zog sich 1999 von allen öffentlichen Tätigkeiten zurück und stellte damals auch *ojhāī* ein. Gegenwärtig ist Rājendra Gosvāmī als einziger professioneller *ojhā* tätig, dies jedoch intensiv. Lakṣmaṇ Gosvāmī führte und führt Heilungsrituale und Geisteraustreibungen nur zu privaten Zwecken aus.

Beispielhaft werden die wichtigsten Grundschritte *jeder ojhāī* der *pūjārīs* unabhängig von der jeweils ausführenden Person in einer kurzen Darstellung Lakṣmaṇ Gosvāmīs umrissen. Er praktizierte *ojhāī* nie für die Öffentlichkeit und nutzte diese Tätigkeit nie als finanzielle Einnahmequelle. Eigenen Angaben zufolge verwendete er sein Wissen bislang

ausschließlich, um seinem Vater bei gesundheitlichen Problemen zu helfen. Folgendermaßen beschrieb er die typischen Abläufe seiner Heilungsrituale am 08. 05. 2003:

> „Ich weiche Nelken in Wasser für zehn Minuten. Wenn sie sinken, sind sie nicht zu gebrauchen. Gute Nelken nehmen wir in die Hand und umkreisen damit den Patienten, mit dem *dhyānamantra* der Dhūmāvatī. Danach werden die Nelken einzeln wieder in Wasser geworfen – je nachdem, wie viele Bhūts da sind, ebenso viele Nelken sinken. Das ist die Identifizierung der Bhūts. Gerade vor zwei Tagen hatte mein Vater so große Gesundheitsprobleme, und die Medizin hat nicht angeschlagen. Ich habe eine Limette und Kampfer genommen, und damit meinen Vater umkreist. Dann habe ich mich abgeschieden hingesetzt, wegen der Einsamkeit, dann habe ich verschiedenen Gottheiten geopfert. Auch Dhūmāvatī – ihr Alkohol und Kampfer. Und einem Rākṣas, einem Dānav[324], den mein Vater verehrt; er ist ein guter Bhūt und hilft bei der *ojhāī*. Dann habe ich Wasser in ein Gefäß getan und die Nelken darein. Mithilfe des Dānav habe ich die Nelke, die sank, in eine Flasche mit Alkohol und dem Wasser aus dem Gefäß eingeschlossen. Das alles habe ich oft bei meinem Vater gesehen.“

Hier werden die verschiedenen Praktiken, die auch in *ojhāī* generell eine Rolle spielen, auf sehr einfache Weise ausgeführt und verbunden – die Handlungsabläufe und natürlich die zugrunde liegenden Vorstellungen jedoch kehren in allen *Ojhā*-Ritualen im Tempelumfeld wieder. Der Gebrauch von Nelken beispielsweise ist immer anzutreffen. Hier werden sie vor allem als Indikator für die Anwesenheit von Bhūtas beschrieben. Damit wird die dem gesamten Prozess innewohnende Grundidee in dieser Beschreibung nur angedeutet. Nelken haben in der *ojhāī* de facto eine komplexere Rolle inne als hier dargestellt. Sie fungieren außerdem als permanenter Kerker: In ihnen werden die Bhūtas letztlich eingeschlossen und in einem verschlossenen Glas oder in einer Flasche gefangen gehalten. So werden sie unschädlich gemacht. Essentiell für das erfolgreiche Einfangen von schädigenden Geistern ist auch das aktive Mitwirken von hilfsbereiten, gutartigen Hilfsgeistern. Zu ihnen, so wird im Folgenden deutlicher, unterhalten *ojhās* persönliche und intensive Beziehungen. Diese wird durch Verehrungspraktiken und Opfergaben erreicht, stabilisiert und erhalten. Das Eingreifen der Hilfsgeister ist entscheidend in der Phase des Prozesses, in der die schädigenden *bhūt-pret* in die Nelken gezwungen werden. Auch eine Unterstützung Dhūmāvatīs wird in der vorhergehenden Darstellung angedeutet. Ihr obliegen determinierte Funktionen in jeder *ojhāī* der *pūjārīs* des Tempels. Die Göttin begründet maßgeblich die Stärke des jeweiligen *ojhās* und dessen Macht über die *bhūt-pret*. Sie unterstützt beispielsweise den Zugang zu den notwendigen Hilfsgeistern.

Die hier wiedergegebenen Handlungsabläufe entsprechen in ihren Grundzügen den in der Praxis etwas variierenden, gebräuchlichen Geisteraustreibungen in Benares.[325] Besonders ist natürlich die Nutzung der lokalen Göttin in diesem Prozess. Dhūmāvatī unterhält nach

---

[324] Dānavas erscheinen bereits im *Ṛgveda* als Söhne der Danu und Enkel der Diti. Als Einzelwesen wird Dānava dort auch dem Indra feindlich gegenüberstehend präsentiert. In der postvedischen Literatur werden die Dānavas häufig in die Nähe von Asuras und Daityas gerückt. Vgl. u. a. Bhattacharyya (2001,82) für Quellenbelege.

[325] Zu *ojhāī* in Benares vgl. Parry (1994, 226-245). Für eine Beschreibung einer sehr ähnlichen durch *ojhās* unternommenen Geisteraustreibung in Benares um 1870 vgl. Sherring (1872, 37f.).

übereinstimmender Auffassung im Tempelumfeld ob ihrer tantrischen Anbindungen gute Beziehungen zu Geistern generell. Auch auf die *ojhāī* unterstützenden, helfenden *bhūt-pret* besitzt sie demnach großen Einfluss und kann ihnen befehlen. Hilfsgeister müssen zwar auch durch *mantras* der *ojhās* herbei gelockt werden, aber nur im Zusammenspiel mit dem Befehl der Göttin erscheinen sie tatsächlich zur Hilfe. Dhūmāvatī ist also nicht selbst aktiv an den Geisteraustreibungen beteiligt. Sie wird vielmehr als überragende mächtige Kraft verstanden – sie befiehlt über Geisterwesen und delegiert sie. Auf ihr Geheiß wirken die von ihr beauftragten Helfer auch unterstützend bei der Gefangennahme schädigender Geister. Um sowohl die Göttin als auch die helfenden Geister positiv zu beeinflussen und zur Mitarbeit zu bewegen, sind *mantras* und Gaben erforderlich.

Rājendra Gosvāmī ist gegenwärtig der einzige *pūjārī* der Dhūmāvatī, der *ojhāī* professionell betreibt. Nach einer Ausbildung in den Grundlagen von Geisterbeschwörung und -austreibung durch Pannalāl bildete er sich selbst intensiv weiter. Durch die Lektüre des *Garuḍapurāṇa* erhielt er Informationen über Geister und über Möglichkeiten zu ihrer Befriedung. Rājendras *ojhāī* wird von Hilfesuchenden vielfach in Anspruch genommen; wöchentlich wird er durchschnittlich von zehn bis dreißig Personen aufgesucht. Er verdient den Lebensunterhalt für seine Ehefrau und Kinder mit dieser Tätigkeit, die ihm ausreichende und im Vergleich zum Einkommen der anderen Familienmitglieder aus ihren jeweiligen beruflichen Beschäftigungen mehr Einnahmen erbringt. Grundlegend grenzt er seine *ojhāī* von seiner Auffassung zufolge oft unseriösen Geisteraustreibungen ab und versteht sie als ernsthafte, auf der Macht Dhūmāvatīs basierende Dienstleistung für hilfesuchende Personen:

> „Ich mag das Wort *ojhāī* nicht. Die Leute nennen das so, aber ich arbeite durch die Unterstützung der Macht Dhūmāvatīs. Manche *ojhās* machen das ganze Singsang-Zeug, *pacrā*[326]. Ich mache das nicht so. Wenn ich hier sitze und meine Arbeit mache, können andere Leute nicht identifizieren, was ich mache. Ich mache kein Drama. … In dieser Sache treiben so viele Leute Schindluder.“[327]
> „Als ich 1998 damit begonnen habe und etwas *śakti* von Māṁ bekam, habe ich sie gefragt: Ich will etwas für verzweifelte Menschen tun. Gib mir einige *śakti* dafür. Dann habe ich Einigen geholfen und habe damit weitergemacht. … Mit der Hilfe von Mātājī, wenn die Leute irgendwelche Sorgen oder Probleme haben, gebe ich ein bisschen *jhārṇā-fūṁknā*[328], und es geht ihnen wieder gut. Das ist meine Arbeit. Das ist alles. … Ich finde ein bisschen Geld, ich fordere nicht – wie sie geben wollen.“[329]

Außer tatsächlichen Geisteraustreibungen erbitten verschiedene Personen auch Hilfe zu Problemen, die nicht durch *bhūt-pret* ausgelöst werden und also nicht in direkter Verbindung zu *ojhāī* stehen. Diese „Tantra-Mantra-Arbeit“[330] unternimmt Rājendra Gosvāmī ohne Bezahlung. Um beispielsweise Ehestreitigkeiten, Arbeitslosigkeit oder geschäftliche

[326] Bhojpurī-Bezeichnung für einen Volksgesang, mit dem vor allem in Dörfern *bhūt-pret* gerufen werden.
[327] Rājendra Gosvāmī am 17. 01. 2005.
[328] Begriff zur Bezeichnung der Arbeit mit Geistern, „fegen, reinigen, entstauben“.
[329] Zitat und alle folgenden Angaben von Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.
[330] Verbreite Bezeichnung in Benares für “an eclectic blend of sorcery and tantric ritual (popularly called tantra-mantra), including blood sacrifice and offerings of liquor and cannabis”. Vgl. Coccari (1990, 260).

Probleme überhaupt zu lösen, verabreicht er den Betroffenen Speisen, Getränke oder Mixturen, die den vermeintlichen Widersacher positiv beeinflussen sollen.



Abb. 36
Lahurābīr und der hier und im Tempel Dhūpcaṇḍī als *ojhā* tätige *pūjārī* Rājendra Gosvāmī, 01. 06. 2003.

Seine Praktiken unternimmt Rājendra in zwei verschiedenen Tempeln im *mohallā*, in dem des Lahurābīr (vgl. Abb. 36) und in dem der Dhūmāvatī (vgl. Abb. 37). Die Wahl speziell dieser Orte hat sowohl praktische als auch inhaltliche Gründe. Zum einen ermöglichen die familiären Beziehungen Rājendras mit den *pūjārīs* des Tempels Lahurābīr die Nutzung der Räumlichkeiten dort[331], und besonders der familieneigene Raum im Tempel der Dhūmāvatī ist auch für *Ojhāī*-Sitzungen zweckdienlich. Zum anderen sind beide Gottheiten eng, jedoch auf verschiedene Weise in die *ojhāī* Rājendras einbezogen. Beide unterhalten besondere Beziehungen zu den *bhūt-pret* – sie besitzen außerordentlichen Einfluss auf Geister und können über sie gebieten. Durch ihr Einwirken auf entweder Hilfsgeister, die ihrerseits über schädigende *bhūt-pret* befehlen (so Dhūmāvatī), oder auf die schädigenden Geister selbst (so Lahurābīr) sind sie wichtige Akteure in den Geisteraustreibungen. Beide Gottheiten helfen auf Bitten des *ojhās* hin also im *Ojhāī*-Prozess. Anders als Dhūmāvatī, die Geisteraustreibungen unterstützt, *ohne* die schädigenden Geister jedoch selbst und unmittelbar zu beeinflussen und damit *ohne* selbst aktiv in der *ojhāī* zu sein, beherrscht Lahurābīr die *bhūt-pret* unmittelbar. Wie jeder Bīr kontrolliert er die Geister in seinem lokalen Wirkungsbereich. Coccari (1989, 134) stellt dazu fest:

[331] Dazu, zum Tempel Lahurābīr generell und zur *ojhāī* des Rājendra dort vgl. auch Kapitel 3. 4. 3.

> „The bīr is distinguished from lesser spirits because he ist he powerful „master" (*mālik*) who controls the supernatural activity within a particular domain. Bīrs are believed to be especially "awake" (*jāgta hai*) among the local gods, and active in the fulfillment of human desires."

De facto ist also jeder Bīr zum Mitwirken in Geisterbeschwörungen und -austreibungen prädestiniert. Eine wichtige Rolle dabei spielt auch, dass Bīrs wie viele Lokalgottheiten dazu notwendige, teilweise auch in Tantra erscheinende rituelle Praktiken und Gaben akzeptieren – beispielsweise Alkohol, Rauschmittel oder Tieropfer.[332] Lahurābīrs besondere Eignung für die *ojhāī* Rājendras ergibt sich jedoch nicht nur aus seinem allgemeinen Status als Bīr und aus der Überschneidung seines Wirkungsbereiches mit dem der Dhūmāvatī. Über diese bereits ausnehmend relevanten Faktoren hinaus gehört er außerdem zu den Bīrs in Benares, denen ein außergewöhnlich enges Verhältnis zu Geistern zugeschrieben wird und die gegenwärtig in der Stadt dafür bekannt sind. Lahurābīr wird daneben auch aufgesucht, um die Seelen von Verstorbenen effektiv zu befrieden.[333]



Abb. 37
Rājendra Gosvāmī im separaten *Ojhā*-Raum im Tempel Dhūpcaṇḍī, im Hintergrund moderne Posterdrucke der Daśamahāvidyā, 23. 03. 2010.

Lahurābīr hat in der *ojhāī* Rājendras eine genau umrissene Rolle inne. Als Beherrscher aller Geister in seinem geographisch begrenzten Einflussgebiet hat er die Autorität, direkt auf diese einzuwirken. Seine Macht kann er auch schädigenden Geistern entgegensetzen. Dies tut er auf Bitten des *ojhās*, wenn letzterer ein gutes Verhältnis zu ihm unterhält. Ein solches

---

[332] Zur komplexen Thematik von Macht und Wirkungspotential der Bīrs, die sich vor allem aus ihrem gewaltsamen, vorzeitigen Tod herleiten, und zur Kanalisierung dieser Macht für *ojhāī* speziell in Benares und in der ländlichen Umgebung der Stadt vgl. Coccari (1989, 130-146), Coccari (1990, 251-269), Katz (1993, 183 und 197) und Kapitel 3. 4. 3.

[333] So angegeben von Rājendra Gosvāmī am 06. 05. 2003.

Konzept von einer engen Verbindung des *ojhā* mit einem ambivalenten, in der Lokalreligion häufig bereits vergöttlichten Wesen, welches überwiegend wohltätig und unterstützend ist, aber aus verschiedenen Gründen auch Beziehungen zur Geisterwelt unterhält, ist in Geisteraustreibungen in Nordindien verbreitet. In Benares, so wurde bereits diskutiert, haben sehr häufig Bīrs diese Funktion als Herrscher über auch die *bhūt-pret* inne. Rājendra wählte als diesen Unterstützer folgerichtig den lokalen und besonders machtvoll über Geister gebietenden Lahurābīr. Zu ihm hat er ein dauerhaftes persönliches Verehrungsverhältnis. Er opfert ihm vor allem regelmäßig seine bevorzugten Gaben. Oben war ersichtlich, dass Pannalāl und darauf gründend auch sein Sohn Lakṣmaṇ für diese Aufgabe einen speziellen Dānava nutzen. Die Einführung Lahurābīrs in die mit Dhūmāvatī verbundene *ojhāī* der Familie Gosvāmī ist unzweifelhaft eine Neuerung Rājendras. Er schloss zwei außerordentlich mächtige, Geister beherrschende Gottheiten erstmalig zusammen und nutzt die aus diesem Verbund entstehende hervorragende Dynamik und einflussreiche Wirkungskraft.

Bislang hat sich diese Form von *ojhāī* in der Familie Gosvāmī noch nicht verbreitet. Rājendra ist nicht nur der einzige *pūjārī* des Tempels Dhūpcaṇḍī, der den Zusammenschluss dieser zwei Gottheiten nutzt, sondern er ist gegenwärtig der einzige professionelle *ojhā* hier überhaupt. Er betreibt seine Geisteraustreibungen sehr erfolgreich, und sie erbringen ihm auch finanzielle Vorteile. Trotz dieses Beispiels sind einige Familienmitglieder *ojhāī* gegenüber reserviert eingestellt. Sie lehnen sie als gängige Praxis der lokalen Traditionen nie generell ab, und *alle pūjārīs* akzeptieren Geisteraustreibungen ohne Einwände übereinstimmend auch im Tempel. Für sich selbst aber schließen viele eine solche Tätigkeit aus verschiedenen Gründen aus. Zum einen werden für die Art der hier betriebenen *ojhāī* tantrische Verehrung Dhūmāvatīs und tantrische Praktiken vorausgesetzt. Die meisten *pūjārīs* unternehmen solche nicht. Zum anderen spielt die generell verbreitete Furcht vor der Gefahr für den *ojhā* durch die Geister eine Rolle. Daneben wird auch schlicht die Wirksamkeit von *ojhāī* bezweifelt.

> „Einmal hat meine Tochter ihre Kontrolle über ihre Zunge verloren. Sie hing aus dem Mund wie bei Kālī. Ich habe sie zu verschiedenen *ojhās* gebracht, die haben alles Mögliche versucht. Aber erst, als ich sie vor Dhūmāvatī in den Tempel gebracht habe, ist sie genesen. Alle *ojhās* waren deprimiert. Sind alles nur Scharlatane. Keiner hat Macht wie Dhūmāvatī."[334]
> „*Ojhāī* mache ich nicht. Das ist doch keine gute Beschäftigung. Die Früchte dieser Tätigkeit sind schlecht. Sie bringt die Ausführenden in große Schwierigkeiten! … Aber jeder hat eine andere Meinung und eine andere Art. Es bringt auch gutes Geld."[335]

Geisteraustreibungen werden also durchaus auch als Verdienstquelle wahrgenommen. Weil sie ihre *Pūjārī*-Dienste nicht vollständig ernähren können, sind viele Familienmitglieder auf Nebentätigkeiten angewiesen. Auch aus diesem Grund ist zu vermuten, dass zukünftig die mindestens für die letzten beiden Generationen nachweisbare Familientradition von *ojhāī* im Tempel der Dhūmāvatī fortgeführt wird. Bislang praktizierten *ojhās* hier erfolgreich. Die von Rājendra Gosvāmī eingeführte neue Verbindung zu Lahurābīr hat sich bereits in den

[334] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.
[335] Kailaśnāth Gosvāmī 25. 01. 2003.

vergangenen zwanzig Jahren etabliert und wird als eine solchermaßen erfolgreiche Neuerung sehr wahrscheinlich auch an die nachfolgende Generation weitergegeben werden. Die Negotiation von rituellen Praktiken im Tempel erstreckt sich also auch auf Geisteraustreibungen. Sie betrifft nicht nur die für die Masse der Tempelbesucher wichtigsten rituellen Praktiken, die des Alltags und die zu festlichen Anlässen. Auch die nur für Einige relevante *ojhāī* unterliegt im Tempel massiven und andauernden Aushandlungsprozessen.

Im Tempel Lahurābīr erfolgen die *Ojhāī*-Sitzungen – deren rituelle Praktiken sich nicht von denen der Geisteraustreibungen im Tempel Dhūpcaṇḍī unterscheiden – vor der *mūrti* der Gottheit. Außer dieser befinden sich im Sanktuarium verschiedene Abbildungen von Gottheiten in der Form moderner Farbdrucke – unter ihnen auch die zehn individuellen Mahāvidyās, die von Rājendra Gosvāmī in Verbindung mit seiner *ojhāī* hier angebracht wurden. Da er beide Gottheiten, Lahurābīr und Dhūmāvatī, in jeder seiner Geisteraustreibungen unabhängig vom Ort der Ausführung nutzt, soll auch ihre jeweilige ikonographisch manifestierte Präsenz fördernd wirken. Umgekehrt ist auch eine Abbildung des Lahurābīr im Raum Rājendras im Tempel Dhūpcaṇḍī vorhanden. Essentiell und einzigartig in den *Ojhā*-Ritualen Rājendra Gosvāmīs und typisch dafür ist ebendiese *verbundene* Dynamik der beiden bereits singulär und unabhängig voneinander sehr machtvoll über Geister gebietenden Gottheiten Dhūmāvatī und Lahurābīr für die Kontrolle über *bhūt-pret*. Ihr Zusammenwirken bildet eine außergewöhnlich kraftvolle Fusion und erhöht für den sie nutzenden *ojhā* die Möglichkeiten der Einflussnahme auf Geister. Die Tätigkeitsbereiche beider Gottheiten ergänzen sich in diesem Zusammenschluss – was letztlich schnell zu gewünschten Resultaten führen soll. Dennoch kommen Dhūmāvatī in der *ojhāī* mehr Aufgaben zu als Lahurābīr, und sie hat die umfassendere, komplexere Rolle darin inne.

Dhūmāvatī steht dem *ojhā*, anders als Lahurābīr, letztlich während des gesamten Prozesses einer Geisteraustreibung bei. Die von ihr als Lohn für vorausgegangenes, langjähriges tantrisches Ritual verliehene Macht – von den beiden wichtigen *ojhās* des Tempels Pannalāl und Rājendra zumeist als *siddhi*, mitunter aber auch als *śakti* bezeichnet – befähigt überhaupt erst zur Auseinandersetzung mit Geistern. Diese von der Göttin gewährte Stärke ist Voraussetzung für jede Autorität über die *bhūt-pret* und ermöglicht die Tätigkeit als *ojhā*. Dhūmāvatī schützt letzteren aber auch allgemein in seinem gesamten Kampf mit den schädigenden Geistern. Daneben nutzt der *ojhā* während der Geisteraustreibungen zwei konkrete Hilfeleistungen der *devī*. Zum einen benennt die Göttin zu Beginn den jeweils schädigenden Geist und eröffnet dem *ojhā* durch diese Identifizierung entsprechende Angriffsmöglichkeiten. Wie folgend ausgeführt wird, werden Geister nicht namentlich und als Einzelwesen unterschieden, sondern sie werden Kategorien zugeordnet. Jede Klasse von Geistern erfordert dabei individuelle Behandlung. Zum anderen befiehlt Dhūmāvatī die Unterstützung von Hilfsgeistern in der eigentlichen Austreibung. Sie gibt also grundlegende Hilfestellungen. Niemals jedoch ist Dhūmāvatī direkt involviert in den Kampf des *ojhās* mit dem entsprechenden Geist, wie Rājendra Gosvāmī am 17. 01. 2005 formuliert:

> „Mit der Hilfe der Macht Dhūmāvatīs transferiere ich den Bhūt, der eine Person in Besitz genommen hat, in eine Nelke. Ich gebe der *devī* täglich Speise, ich verehre sie. Also wird sie die Dinge tun, die ich erbete. … Ich frage Dhūmāvatī nicht direkt um Mithilfe. Ich rufe Hilfsgeister.“

Die Abfolge seiner *ojhāī* wurde von Rājendra Gosvāmī folgend dargestellt. Zu Beginn bittet er Dhūmāvatī mithilfe ihres *dhyānamantras* um Beistand in der Entscheidung, welche *bhūt-pret* genau die vorhandenen Probleme hervorrufen. Eine Stimme in seinem Ohr gibt ihm die Antwort, und bereits etwa zehn Minuten nach der ersten Begegnung mit einem Hilfesuchenden kennt er den Verursacher der Schwierigkeiten. Er veranschlagt dann maximal vier Tage, um die jeweiligen Probleme zu lösen. Ebenfalls noch zu Beginn des Austreibungsprozesses fragt er die Göttin wieder mithilfe ihres *dhyānamantras* um Rat, wie die gegenwärtigen Beschwerden zu beheben seien, und bittet um Schutz in seinem bevorstehenden Kampf mit den *bhūt-pret*. An diesem sind dann von Dhūmāvatī gesendete Hilfsgeister und ein spezieller wohltätiger Geist, zu dem der *ojhā* permanent enge Beziehungen unterhält, beteiligt. Rājendra wählte dafür aus bereits diskutierten Gründen Lahurābīr. Ihn verehrt er wie Dhūmāvatī regelmäßig. Die unterstützenden Hilfsgeister bewegt er in jeder Austreibung neu auch mit Opfergaben zum Beistand. Sie lehnen Rājendra zufolge niemals eine an sie durch den *ojhā* ergangene respektvolle Bitte um Mithilfe ab. Mitunter benötigen sie aber etwas Zeit zum Handeln – weshalb sich Rājendra immer vier Tage als Zeitraum für eine Heilung ausbedingt. Die schädigenden *bhūt-pret* versuchen ihrer Austreibung aus den von ihnen in Besitz genommenen Personen natürlich zu widerstehen. Die vereinte Macht aller unterstützenden Geister verhindert jedoch, dass diese Kämpfe zu schwierig werden oder gar scheitern. Nach unterschiedlicher Dauer von Gegenwehr muss dann der schädigende Geist den besetzten Körper auf Befehl des *ojhās* verlassen. Er wird in eine Nelke gebannt, und diese wird in einer mit Wasser gefüllten Flasche versenkt. Die Flasche oder ein anderes verschließbares Gefäß muss permanent verschlossen bleiben, um den Geist gefangen zu halten. In seinem für *ojhāī* genutzten Raum im Tempel der Dhūmāvatī bewahrt Rājendra viele solcher in Nelken gebannter und in Flaschen gefangener *bhūt-pret* auf.

In diesem seinem Familienzweig zugeordneten Raum[336] praktiziert Rājendra seit November 2004 *ojhāī*. Er gestaltete diese zuvor als Abstellraum genutzte kleine Kammer als Heiligtum und installierte in ihr mehrere Gottheiten. Zentral ist eine *mūrti* der Durgā platziert, aber auch beispielsweise Abbildungen der Mahāvidyās sind an den Wänden befestigt (vgl. Abb. 37). Im Raum oder unmittelbar davor hält Rājendra fast täglich Sitzungen mit Hilfesuchenden ab. Alle anderen *pūjārīs* erheben dagegen wie gegen *ojhāī* generell keine Einwände. Bislang fühlten sich ihren Aussagen zufolge die Tempelbesucher nicht gestört. Als Hauptgründe, weshalb er für Geisteraustreibungen aufgesucht wird, benennt Rājendra physisch ausgeprägte Krankheit, mentale Verstörung, Wahnsinn, Kinderlosigkeit, Sohneswunsch und Unfälle.[337]

---

[336] Für die Verteilung der Räume im Tempel unter den einzelnen *pūjārīs*, für die Nutzung derselben und für eine Auflistung der in Rājendras Raum installierten Gottheiten vgl. Kapitel 3. 3. 1.

[337] Rājendra Gosvāmī, auch folgend zur Klassifizierung von Geistern, am 17. 01. 2005.

Grundsätzlich ist festzustellen, dass *ojhāī* fest in das Tempelgeschehen integriert ist; sie wird von *pūjārīs* und von Gläubigen gleichermaßen ohne Einschränkungen akzeptiert. Als bekannte und verbreitete Praxis wird sie von vielen Hilfesuchenden in Anspruch genommen. In enger Verbindung mit *ojhāī* steht tantrische Ritualpraxis, welche als Voraussetzung für die Erlangung der in Geisteraustreibungen notwendigen Kräfte des *ojhās* gesehen wird. Alle als *ojhā* praktizierenden *pūjārīs* unternehmen also auch tantrisches Ritual für Dhūmāvatī. Dieses erfolgt natürlich privat, und ebenso wie die individuelle tantrische Verehrung bleibt auch die *ojhāī* der einzelnen Familienmitglieder mit ihrer *Pūjārī*-Tätigkeit formal unverbunden. Die erfolgreiche Betätigung von *pūjārīs* der Dhūmāvatī als *ojhās* kann für zwei Generationen und etwa sechzig Jahre sicher nachgewiesen werden. Durch Rājendra Gosvāmī wurde 1998 ein neues Element in die Geisteraustreibungen im Tempel Dhūpcaṇḍī eingeführt. In seiner *ojhāī* verknüpft er die Wirkungsmächte der hier ansässigen Göttin Dhūmāvatī und des lokal bedeutsamsten Bīrs, Lahurābīr. Dadurch wird die Geistern entgegenzusetzende Kraft potenziert. Diese Neuerung etablierte sich im Tempel. Auch rituelle Details von Geisteraustreibungen unterliegen hier also andauernden Aushandlungsprozessen.

6. Die Akteure der Verehrung

6. 1. Die pūjārīs

6. 1. 1. Die Pūjārī-Familie Gosvāmī

Der Familienname Gosvāmī hat, auch im Eigenverständnis der *pūjārīs* hier, bedeutsame und paradigmatische Aussagekraft. Generell wird er als Bezeichnung der eigenen *jāti* verstanden, für die jedoch auch andere, ebenfalls paradigmatische Namen gleichbedeutend stehen – Gosāī, Girī, Bhāratī oder Pūrī.[1] Alle verweisen vor allem auf eine Beziehung zum Asketenstand, zu *saṃnyāsins*, welche ebenfalls durch das Endglied der meisten männlichen Vornamen in der Familie, -nāth, hervorgehoben wird.[2] Gosvāmīs waren historisch jedoch nie ausschließlich Asketen. Sie gehörten vermutlich schon immer auch dem Haushälterstand an.[3] Wahrscheinlich entwickelte sich in ehemals zölibatären Orden mehrfach eine graduelle Akzeptanz von eheähnlichen Gemeinschaften und später der Ehe selbst.[4] Als Wanderasketen, aber auch als fahrende Musiker waren Gosvāmīs aber häufig nicht sesshaft.[5] Vermutlich vor allem deshalb wird Gosvāmī auch im Hinduismus der Gegenwart teilweise im śivaitischen Kontext als Synonym für *saṃnyāsins* gebraucht. Tatsächlich erlangten Gosvāmīs in der Geschichte in ausnehmend unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen Bedeutung. Sie wirkten und wirken sowohl in religiösen[6] als auch in profanen Bereichen:

> „The term Gosáin, as correlative to Sannyási, is agreeable to common usage, but ... is more strictly applicable to very different characters."[7]
> "The term Gosain was applied loosely to Shivaite devotees, some of whom where priests, others wandering mendicants, others served as mercenaries in the army of princes and chiefs in the eighteenth century, still others lived in *maths* ("monasteries") in principal cities and combined religious and commercial activities, still others were settled in rural areas where they has extensive land holdings to support their *maths*. The term Gosain derives from the sanskrit "*gosvamin*" and has come to mean one who has mastered his passions, and was originally conceived of as a person who to honour god and for the benefit of his own soul had

---

[1] Kailāsnāth Gosvāmī am 24. 01. 2003. Außer Gosāī selbst gehören alle diese Namen zu den „zehn Namen" – Daśanāmī – der śivaitischen Asketenorden und bezeichnen *saṃnyāsins*. Zu diesen Namen vgl. unter anderem Gross (2001, 54f), Sawyer (1993, 162), Oman (1903, 153) und Wilson (1977, 202f.). Zu Daśanāmīs in Benares vgl. Sinha/Saraswati (1978, 59-100).

[2] Zur Verbindung von Asketenhintergrund und Haushälterdasein von Nāths vgl. Gold/Gold (1984, 113-132). Sie gehen auch auf Nāths zugeschriebene Yogakräfte und rituelle Macht ein. Zu den neun Nāths, die als religiöse Führer verehrt werden, vgl. Briggs (136f.). Zur Literatur der Nāthyogins vgl. Gonda (1977, 221-224).

[3] Vgl. unter anderem Sontheimer (1976, 96), der auf die Praxis in Mahārāṣṭra eingeht.

[4] Dies ist für viele Asketenorden Nordindiens belegbar. Vgl. unter anderem Dumont (1980, 188). Für eine grundlegende Diskussion zu Sexualität und Keuschheit im Rahmen von Askese vgl. Michaels (2004, 33-49).

[5] Zur Identifizierung von Gosvāmīs mit Wanderpriestern und -sängern in Orissa und zu ihrer gesellschaftlichen Position dabei vgl. Guzy (2008).

[6] Ein religiöser Hintergrund wird noch in der Moderne häufig angenommen. Für Annahmen zum religiösen Hintergrund der Gosvāmīs und, damit verbunden, zu ihrer Reinheit im westlichen Uttar Pradeś vgl. Kolenda (1983, 142-160).

[7] Vgl. Wilson (1977, 239, Fußnote1).

> completely mastered his passions and could devote his whole life to devotion and austerities."[8]

In Nordindien und speziell auch im Gebiet um Benares besaßen in śivaitischen Orden organisierte Gosvāmīs im 18. und beginnenden 19. Jh. erheblichen ökonomischen Einfluss. Sie dominierten vor allem den Handel der Region. Vermutlich besonders das umfangreiche Kapital der *maṭhas* und die netzstrukturartige Ausbreitung letzterer ermöglichte, dass diese Oberhoheit lange Zeit aufrecht erhalten werden konnte. *Maṭhas* fungierten als Umschlagsorte für Waren, lieferten aber auch Schutz und generelle Unterstützung. Vor allem der Schutzaspekt war in den für breiten Handel häufig noch unsicheren Gebieten bedeutsam. Die Gosvāmīs unterhielten eine ausgedehnte Flotte von Schiffen, die auf der Hauptroute Gaṅgā Waren transportierten. Sie besaßen teilweise umfangreiches Landeigentum[9], und außer im Handel waren sie im Bankwesen und als Geldverleiher tätig[10]. Benares war dabei das größte Zentrum dieser Aktivitäten der Gosvāmīs.[11] Für 1828 gibt James Prinsep 2500 *maṭhas* der Gosvāmīs in Benares an, in den 1860er Jahren zählt Sherring 700 *maṭhas*.[12] Erst mit einer Entspannung der Handelsbedingungen im Nordindien des 19. Jh., mit dem damit einhergehenden Rückschritt des Flusshandels und der Verlagerung von beträchtlichem Handelsvolumen auf Eisenbahnrouten begann der Niedergang der Gosvāmīs als Handeltreibende. Neben dieser herausragenden Position im ökonomischen Gefüge hatten Gosvāmīs auch teilweise wichtige Rollen in anderen Bereichen der Gesellschaft inne. Ebenfalls wieder die Netzwerke der *maṭhas* und auch die große Bedeutung im Handel ermöglichten selbst diplomatische Aktivitäten.[13] Die politischen und kulturellen Einflüsse der Gosvāmīs beispielsweise in Benares blieben bis in das beginnende 20. Jh. bestehen.[14]

Gosvāmīs spielen traditionell auch in viṣṇuitischen Strömungen und Sekten eine wichtige Rolle. Sie erscheinen dabei häufig als Lehrer oder wieder als Geschäftsleute.[15] Teilweise haben sie auch die Position von *pūjārīs* inne[16]. Im viṣṇuitischen Kontext wird der Name vor allem mit diesen Funktionen assoziiert, wie Morinis (1984, 139) zusammenfasst:

> „*Gosvāmin* is translates literally as 'cow master' but figuratively as 'one who has conquered his senses' (Majumdar 1969:233n.) and has come to designate 'a bonafide teacher of religion

---

[8] Vgl. Cohn (1964, 175).

[9] Zum Hintergrund einer wichtigen Ursache dafür, zu den durch englische Kolonialadministration ausgelösten Veränderungen in der Eigentümerschicht von Landbesitzern in der Region Benares, vgl. Cohn (2003, 343-421).

[10] Ausführlich belegte Details zur Rolle der Gosvāmīs im Handel und generell in der Ökonomie Nordindiens des 18. und 19. Jh., aber auch zur damaligen internen Struktur der Gosvāmīs gibt Cohn (1964, 175-182).

[11] Vgl. unter anderem Freitag (1989a, 6).

[12] Für exakte Quellenangaben vgl. Cohn (1964, 182, Fußnote 21).

[13] Dazu und zu militärischen Unternehmungen einiger Gosvāmīs in dieser Zeit vgl. Bayly (2004, 183-186). Zum Zusammenwirken von Handel und militärischen Aktionen der Gosvāmīs vgl. Kolff (1971, 213-218). Für eine kritische Diskussion ihrer Klassifizierung als „fighting caste" in zeitgenössischer britischer Geschichtschreibung und zu ihrer Rolle in den Hindu-Muslim Riots von Benares 1809 vgl. Pandey (1990, 110-115).

[14] Die Gosvāmīs bildeten dabei eine von drei zusammenwirkenden, sehr einflussreichen Kräften. Vgl. Freitag (1989a, 10f., 19 und 22).

[15] Für Details dazu vgl. unter anderem Wilson (1977, 48, 125, 135f, 156f., 165, 169, 172 und 176f.).

[16] Ein ob verschiedener Parallelen zur Thematik dieser Studie interessantes viṣṇuitisches Fallbeispiel, die *Pūjārī*-Familie Gosvāmī des viṣṇuitischen *Gaurāṅga Mandira* von *Navadvīp*, diskutiert Morinis (1984, 139-152).

> possessing spiritual authority' (Tirtha 1947:102), but the name (conventionally rendered in English as Gosvamy or Gosain) is also used as a family name by the descendants of those who where close associates of Caitanya."[17]

Die Familie Gosvāmī im Tempel Dhūpcaṇḍī definiert sich selbst eindeutig als śivaitisch. Übereinstimmend wird als *jāti* Gosvāmī und als *gotra* Śiva angegeben, wie Kailāsnāth Gosvāmī am 23. 02. 2005 ausführte:

> "Wir sind Gosāīs. Aber um es richtig zu verwenden, schreiben wir: Gosvāmī. Sogar Tulsīdās hat den Namen als Titel verwendet, weil er ihn schätzte! Eigentlich war er ein Brahmane, ein Dube. … Wir sind Śankers *gaṇa*. Wir werden auch als *saṃnyāsins* bezeichnet. … Traditionell war das Erkennungszeichen (*niśānī*) der Gosāīs die Violine (*sāraṅgī*) – darauf zu spielen. Sie kamen zu den Türschwellen und forderten: Gosāī Bābā ist zu Deiner Tür gekommen!!"

Die traditionelle Verbindung ihrer *jāti* zu Śiva wurde der Familie zufolge vom Gott selbst initiiert. Śiva manifestierte sich zuerst als Gosvāmī und schuf anschließend die Gosvāmī-Menschen, um ihm zu dienen.[18] Er wird mythologisch auch als verantwortlich für den Lebensstandard der *jāti* Gosvāmī gesehen, der generell als niedrig und von Armut geprägt gilt. In den Worten von Rājkumār Gosvāmī am 05. 05. 2003:

> „Einst kam *Śiva* in der Form eines Bettlers zum Haus einer Gosvāmī-Familie und bat um Spenden. Aber sie weigerten sich. Dann hat er beschlossen, dass wir immer so bleiben sollen wie damals – arm. Das war sein Fluch."

Nach eigenen Aussagen wurden die Familienmitglieder *pūjārīs* vorrangig deshalb, *weil* sie Gosvāmīs sind. Dhūmāvatī wird eindeutig und übereinstimmend als śivaitische Göttin verstanden, und damit wird die Anbindung der Familie an sie gleichbedeutend mit einer Anbindung an Śiva gewertet. Kailāsnāth Gosvāmī formulierte dazu am 23. 02. 2005:

> „Nur Gosvāmīs können die Reste der Verehrungsgaben vom *liṅga* nehmen. Viele Brahmanen halten sich nicht mehr daran; aber die Herren dieses *prasāds* sind nur die Gosvāmīs. … Meine Arbeit ist es, *pūjā* für Śiva zu machen. Diese *devī* erbringt genug für meine Familie."

Die Familie betrachtet sich selbst als Brahmanen.[19] Dennoch ist auch fest in ihrem Selbstverständnis verankert, dass ihre *jāti* im Vergleich zu anderen Brahmanen einen relativ untergeordneten Rang einnimmt.[20] Diese Auffassung von einer Unterlegenheit gegenüber anderen Brahmanen wird unzweifelhaft von den meisten Brahmanen in Benares aus Wirkungsbereichen außerhalb des Tempelumfeldes geteilt. Befragungen von sowohl in

---

[17] Übereinstimmungen zu Schwerpunkten aus dem śivaitischen Kontext sind offensichtlich, wie auch ein Vergleich mit dem oben angeführten Zitat von Cohn erkennen lässt.
[18] Lāljī Gosvāmī am 10. 02. 2003.
[19] Beispielsweise besitzen die Familienmitglieder auch den *yajñopavīta*. Nur Kailāsnāth Gosvāmī trägt ihn jedoch regelmäßig.
[20] Brahmanische Subschichten sind in allen Regionen Südasiens bekannt. Beispielhaft dazu vgl. unter anderem Shah (1982, 9f.), der deutlich degradierte, wenig angesehene Brahmanensubschichten in Gujarāt diskutiert.

wichtigen Tempeln der Stadt als *pūjārīs* tätigen Brahmanen[21] als auch von *karmakāṇḍins* ergaben übereinstimmend, dass Gosvāmīs generell als unterlegen in religiöser Bildung und religiösem Wissen, untergeordnet in der sozialen Hierarchie und lokalpopulären Strömungen des Hinduismus angehörend und in diesen verhaftet angesehen werden. Nichts deutet jedoch auf gleiche oder auch nur ähnliche Auffassungen der Tempelbesucher zum Hintergrund der hiesigen *Pūjārī*-Familie. Das Verhältnis zwischen beiden Gruppen ist grundsätzlich gut, wie folgend näher ausgeführt wird. Die Familie Gosvāmī wird von allen den Tempel besuchenden Gläubigen anerkannt, vollständig unabhängig von deren sozialer Zugehörigkeit. Ihre Position als verantwortliche *pūjārīs* hier ist im *mohallā* und darüber hinaus gänzlich akzeptiert.

Die Mitglieder der Familie Gosvāmī betrachten ihre eigene Abstammung als unterlegen vor allem aus drei Gründen, die sich alle auf eine vermeintlich fehlende Reinheit der *jāti* beziehen.[22] Erstens haben Gosvāmīs traditionell enge Beziehungen zum Asketendasein, und auch Personen aus der hier diskutierten Familie wurden Asketen.[23] Die Verbindung zum Asketenstand wird gleichgesetzt mit einer vermeintlich niederen Abstammung. Damit wird der *jāti* in ihrer Gesamtheit eine ausgeprägte innewohnende Reinheit, wie sie andere Brahmanen besitzen, abgesprochen. Zweitens sehen sich Gosvāmīs als verunreinigt, weil sie *prasāda* von *liṅgas* entgegennehmen.[24] Dies trifft jedoch auf eine Vielzahl von Brahmanen in Benares zu[25] – auf alle in śivaitischen Tempeln wirkende. Zuletzt existiert eine verbreitete und historisch weit zurückreichende Auffassung, wonach in Tempeln beschäftigte Brahmanen, die *pūjārīs*, generell einen untergeordneten Rang einnehmen.[26]

Unbestreitbar ist, dass im gesamten hinduistischen Raum seit früher historischer Zeit Quellen auf eine Degradierung von Tempelpriestern hinweisen. Sicher ist dies zuerst nachweisbar im *Mānavadharmaśāstra*[27], also in einer Periode etwa vom 2. Jh. v. Chr. bis zum 2. Jh. n. Chr. Eine von vorzugsweise Brahmanen, aber folgend auch von anderen Schichten der Gesellschaft den für Tempelrituale verantwortlichen *pūjārīs* zugewiesene Unterlegenheit im Vergleich zu anderen Brahmanen ist seither über die Jahrhunderte hinweg, bis in die Gegenwart hinein[28], wiederholt und sicher nachzuweisen.[29] Eine solche vermeintliche

---

[21] Befragt wurden *pūjārīs* aus einer Vielzahl von Tempeln: Vīreśvara, Viśveśvara, Kālabhairava, Annapūrṇa, Lakṣmīkuṇḍa, Śṛṅgāra Gaurī und vieler anderer mehr.

[22] Untersuchungen zu Reinheit, *śuddha*, als Kategorie nicht nur der der hinduistischen Religion, sondern auch der Gesellschaft existieren vielfältig. Beispielhaft und zu Abgrenzungen zu *śubha* vgl. Hiltebeitel (1985, 41-54), Madan (1985, 11-29) und Marglin (1985, 65-83). Vgl. Kolenda (1992, 78-96) zusammenfassend zu wichtigen Theorien und Konzepte von Reinheit und Verunreinigung in der hinduistischen Gesellschaft. Vgl. Bean (1981, 575-595) beispielhaft zu Reinheit und Verunreinigung in Südindien, da sich Details der nord- und südindischen Rezeption von Reinheit unterscheiden.

[23] Vgl. Kapitel 3. 3. 1. zu *samādhis* als Grabstätten von Familienmitgliedern im Tempelgelände.

[24] Zum Konzept von ‚Unreinem' und zur Reinigung davon, auch im asketischen Kontext, vgl. Malinar (2009).

[25] Zu unterschiedlichen Reinheitsauffassungen von brahmanischen Gemeinschaften in Benares vgl. vor allem Parry (1994, 109-112).

[26] Einen trotz aller Unterschiede zum Tempel Dhūpcaṇḍī als Parallelbeispiel sehr interessanten Fall, die angenommene Unterlegenheit von brahmanischen Tempelpriestern im Tempel der Mīnākṣī in Madurai, diskutiert Fuller (1984, 49-71). Er unternimmt dort auch einen direkten Vergleich zwischen tamilischen Tempelpriestern und denen der Gangesebene. Vgl. auch Fuller (1979, 459-476).

[27] Vgl. Kane (1974, 109f.), angegeben nach Fuller (1984, 52) und Fuller (1979, 471).

[28] Vgl. zum Beispiel Wadley (1999, 123), die *pūjāris* definiert als „often lower-caste males who function as priests at the temples of local deities who lack scriptual sanction".

Minderwertigkeit wird nicht nur von Tempelpriestern angenommen, sondern daneben auch von verschiedenen anderen brahmanischen Gruppen – zum Beispiel von Brahmanen mit rituellen Wirkungsfeldern um Bestattung oder Pilgerschaft, die auch speziell in Benares einen sehr schlechten Ruf innehaben.[30] Als Argumente für diese weit verbreiteten Auffassungen werden am häufigsten drei Gründe angeführt: die notwendigen, aber potentiell verunreinigenden Kontakte mit unreinen Personen oder Dingen, ein verbreitetes Unwissen und damit Unfähigkeiten, die Rituale angemessen auszuführen und zuletzt übertriebene materielle Begehrlichkeiten. Daneben existieren aber weitere, zum Teil als religions- und kulturgeschichtliche Konzepte weit zurückreichende, theoretische Möglichkeiten der Argumentation, die zur Begründung des niedrigen Status von Tempelpriestern herangezogen werden können. Beispielsweise kann die Akzeptanz von sowohl *dāna* als auch *dakṣiṇā* als gefahrvolle Übertragungsmöglichkeit für Sünden vom Geber auf den annehmenden Brahmanen gedeutet werden, der sich damit Verunreinigungen aussetzt. Dies wird noch gegenwärtig als relevant zum Beispiel auch für die *paṇḍas* in Benares[31] verstanden.

Die historischen Verbindungen der heutigen *Pūjārī*-Familie zum Tempel sind bis 1922 zurückreichend sicher nachweisbar. Bis dahin existieren offizielle Urkunden, welche diese Familie Gosvāmī als Eigentümer des Tempels und des entsprechenden Grundstücks ausweisen. Es ist darüber hinaus jedoch zu vermuten, dass die Anbindungen der Familie an den Tempel noch länger zurückreichen.[32] Wenn die Etablierung des Tempels vor etwa einhundert bis einhundertfünfzig Jahren angenommen wird[33], erschiene selbst eine ausschlaggebende Beteiligung der noch gegenwärtig allein für den Tempel verantwortlichen Familie daran möglich oder sogar wahrscheinlich. Diese Kette von Annahmen – welche alle sehr wahrscheinlich, jedoch im Detail nicht zweifelsfrei belegbar sind – ergäbe letztlich die Hypothese, dass die Familie Gosvāmī entweder zur Etablierung des Tempels Dhūpcaṇḍī und seiner Göttin maßgeblich beitrug oder sogar ausschließlich dafür verantwortlich war. Diese Hypothese wird stark gestützt durch die Summe von Interviewaussagen im Tempelumfeld: durch einheitliche Ausführungen der *pūjārīs* und durch wiederkehrende Informationen aus Befragungen der Tempelbesucher gleichermaßen. Ebenso wahrscheinlich ist es, ausgehend von den gegenwärtigen und bis 1922 belegbaren eindeutigen Verhältnissen, dass die Familie von Beginn ihres Kontaktes zum Tempel an hier auch die offizielle Funktion von *pūjārīs* innehatte und weiter, dass sich diese Funktion im historischen Verlauf der Tempelgeschichte immer ausschließlich auf Mitglieder dieser einen Familie erstreckte.

Gegenwärtig, und wieder bis 1922 zurückreichend, führen nur letztere *Pūjārī*-Tätigkeiten im Tempel aus. Keine andere Familie hat Anrechte auf rituelle oder andere Dienste hier oder auf Einnahmen aus diesen. Die Verteilungen aller Beschäftigungen im

---

[29] Eine umfangreiche Literaturliste dazu, inklusive der Angabe früher ethnographischer Berichterstatter ab dem 17. Jh., ist einzusehen bei Fuller (1984, 192f., Fußnote 6).
[30] Zu den mit Verbrennung verbundenen Brahmanen von Benares vgl. Parry (1980, 88-111).
[31] Vgl. Mehrotra (1993, 199-202) für eine Einführung zu deren komplexen innergemeinschaftlichen Strukturen.
[32] Für alle Details zu existierenden Besitzurkunden und für eine Diskussion der daraus wahrscheinlich abzuleitenden, weiteren Verbindungen der Familie Gosvāmī zum Tempel vgl. Kapitel 3. 3. 2.
[33] Vgl. Kapitel 3. 3. 1.

Tempel unterliegen innerhalb der Familie Gosvāmī festgelegten Regelungen. Sie basieren, wie häufig in Tempeln auch in Benares üblich, auf der Erbschaftsfolge und sind klar definiert. Jedes männliche Mitglied der Familie ererbt *pārīs* und behält diese für die gesamte Lebensdauer. Innerhalb der *pārīs* zeichnet der jeweilige *pūjārī* ausschließlich selbst für alle Aktivitäten im Tempel verantwortlich.[34] Diese eindeutigen und in der Familie unumstrittenen *Pārī*-Regelungen begünstigen ein einvernehmliches Zusammenwirken aller *pūjārīs*.[35] Entscheidungen über Tempelbelange von allgemeinem Interesse werden in der Familie gemeinschaftlich getroffen, also unter Einbeziehung aller hiesigen *pūjārīs*. Dies betrifft vor allem Entscheidungen über bauliche Veränderungen und über die Nutzung von Spendengeldern. Die zumeist kooperative Behandlung auch dieser Angelegenheiten führt dazu, dass die *Pūjārī*-Familie Gosvāmī zusammenfassend von der Öffentlichkeit einheitlich als ihren Zuständigkeiten verpflichtete und kompetente Gruppe wahrgenommen wird.

Die Beziehungen zwischen Tempelbesuchern und *pūjārīs* sind grundsätzlich gut und tragen ob der häufig engen Nachbarschaftsverhältnisse im *mohallā* teilweise auch freundschaftlichen Charakter. Alle *pūjārīs* und ihre jeweiligen Familien wohnen in der unmittelbaren Umgebung des Tempels. Diese permanente Präsenz hier hat unter anderem zur Folge, dass alle Verantwortlichen des Tempels für Gläubige ständig erreichbar sind. Sicherlich auch diese stabile Einbindung in die Nachbarschaft trägt dazu bei, dass die Beziehungen der Tempelbesucher zur *Pūjārī*-Familie überwiegend von Vertrauen dieser gegenüber geprägt sind. Die Familie Gosvāmī unterhält jedoch nicht nur mehrheitlich gute Verhältnisse zu Nachbarn und Tempelbesuchern, sondern sie ist darüber hinaus unzweifelhaft in die Gemeinschaft des Stadtviertels eingebettet und fest in diese integriert. Als Verantwortliche für den wichtigsten Tempel hier hat sie dabei natürlich eine besondere, geachtete Stellung inne. Letztere betrifft jedoch nur ebendiese Position im Tempel; sie äußert sich nicht in Privilegien oder Pflichten, die über Tempelbelange hinausgehen. Die Autorität der Familie Gosvāmī im *mohallā* beschränkt sich auf Angelegenheiten des Tempels. Andere Verantwortlichkeiten im Stadtviertel unterliegen ihr nicht.

Sowohl Lebensstandard als auch grundsätzliche Lebensart der Familie entsprechen dem Durchschnitt unter den Bewohnern des *mohallās*. Sie unterscheiden sich geringfügig in den einzelnen Kernfamilien der jeweiligen Brüder und Cousins. Vor allem der Lebensstandard ist natürlich grundsätzlich abhängig von Einkommensmöglichkeiten, aber auch zum Beispiel von der Anzahl der jeweiligen Kinder. Die meisten der gegenwärtig als *pūjārīs* im Tempel verantwortlichen Personen erhalten *pārīs* in zu großen Abständen, um sich ausschließlich von diesen Anrechten ernähren zu können.[36] Eine einen Monat andauernde

---

[34] Zu einer sehr detaillierten Darstellung der *Pārī*-Regelungen im Tempel, zur jeweiligen Dauer, zu den genauen Verteilungsmodalitäten innerhalb der Familie, zu Ausnahmen usw. vgl. Kapitel 3. 3. 2.

[35] Eine solche auch nach außen vermittelte Geschlossenheit unter *pūjārīs* eines Heiligtums existiert keineswegs immer. Häufig werden vor allem in viel besuchten, eintragsreichen Tempeln und auch innerhalb einzelner Familien unverhüllt heftige Dispute um *pārīs* untereinander geführt oder in offiziellen Rechtsstreitigkeiten ausgefochten. Kleinere Differenzen über Details in Tempelbelangen bestehen natürlich auch in dieser Familie, aber sie werden offenbar nicht nach außen getragen.

[36] Zur genauen Aufschlüsselung der *pārīs* unter den einzelnen Familienmitgliedern und zum durchschnittlichen Einkommen je *pārī* vgl. Kapitel 3. 3. 2.

pārī erbringt durchschnittlich 3000 bis maximal 9000 Rupien abzüglich notwendiger Ausgaben für das Ritual. Die verbleibende Summe ermöglicht die finanzielle Absicherung einer Kernfamilie hier – Eltern und Kinder beinhaltend, aber teilweise auch einen Großelternteil – durchschnittlich für den betreffenden Zeitraum von einem Monat oder wenig darüber hinaus. Zusätzliche Einnahmen erbringen Feste und Anrechte auf zwei andere Tempel in der Stadt.[37] Da die *pārīs* mehrerer *pūjārīs* für den Tempel der *Dhūmāvatī* nur alle fünfzehn Monate wiederkehren, sind besonders diese Familienmitglieder auf zusätzliche Einnahmen angewiesen. Alle *pūjārīs* sind um eine Aufbesserung ihres Einkommens aus der Tätigkeit hier bemüht und üben permanent oder sporadisch Zusatzbeschäftigungen aus. Letztere unterscheiden sich für die einzelnen Familienmitglieder. Alle Nebentätigkeiten der *pūjārīs* im Tempel Dhūpcaṇḍī sind im folgenden Kapitel im Detail aufgeführt. Ebendort werden sowohl die Eigenwahrnehmungen als auch die öffentlichen Meinungen zu diesen Zusatzbeschäftigungen diskutiert.

Die Wahl von Nebentätigkeiten und beruflichen Beschäftigungen wird innerhalb der Familie Gosvāmī als private Entscheidung der einzelnen Mitglieder angesehen und gänzlich diesen überlassen. Es existieren weder Traditionen diesbezüglich noch Vorschriften oder Einschränkungen. Grundsätzlich unterliegen geschäftliche Angelegenheiten außerhalb des Tempels nicht dem Einflussbereich der Großfamilie. Wahrscheinlich auch deshalb besteht wenig Konformität in den Berufen der einzelnen *pūjārīs* hier. Dies betrifft auch den detaillierten Bildungshintergrund. Erziehung und Bildung obliegen nicht der Großfamilie, sondern ausschließlich den Eltern. Einen Überblick über sowohl formal schulischen als auch religiösen Bildungshintergrund der gegenwärtigen *pūjārīs* gibt das folgende Kapitel. Zusammenfassend ist festzustellen, dass in der Familie Gosvāmī nicht mit dem Tempel verbundene Belange prinzipiell der Selbstbestimmung der Kernfamilien überlassen werden. Über solche Obliegenheiten wird eigenständig entschieden.

De facto erstreckt sich diese Autonomie, wie bereits ausgeführt wurde[38], zum großen Teil selbst auf die Entscheidungsgewalt über Vorgänge im Tempel während der *pārīs*. Einheitlich betonten die *pūjārīs* in Befragungen, dass sie sich außerhalb der eigenen Anrechtszeiten vollständig aus dem Tempel zurückziehen. Ausnahmen bilden nur die täglichen persönlichen Verehrungen, die mehrere *pūjārīs* unternehmen.[39] Details zur Verehrung der Göttin liegen ausschließlich in den Händen des jeweiligen *Pārī*-Inhabers. Sie betreffen Entscheidungen zu Fragen der Präsentation, beispielsweise zur Dekoration der Göttin, zu ihrer Kleidung, zu ihrem Schmuck oder zu den verwendeten Blumen, aber auch rituelle Einzelheiten, beispielsweise die genaue Ausführung der täglichen *āratīs*.[40] Zudem entscheiden meist die jeweils verantwortlichen *pūjārīs* allein über Personen, die helfend bei Diensten im Tempel oder selbst im Sanktuarium mitwirken. Diese Dienste betreffen alle

[37] Vgl. Kapitel 6. 2. 1. zu Einnahmen aus Festen und Kapitel 3. 4. 1. und 3. 4. 2. zu den beiden Tempeln, an denen die Familie Anrechte hält.
[38] Vgl. Kapitel 3. 3. 2.
[39] Nach eigenen Angaben und Beobachtungen sprechen Kailāsnāth und Rājendra Gosvāmī täglich vor dem Sanktuarium dieselben *mantras* wie bei den alltäglichen *āratīs* in den eigenen *pārīs*. Śivkumār und Lāljī Gosvāmī tun dies häufig.
[40] Vgl. Kapitel 5. 1. zu Unterschieden in den täglichen *āratīs* einzelner *pūjārīs*.

Aufgaben außer dem auf der *pañcopacārapūjā* basierenden Kernritual der Göttin und außer ihren beiden alltäglichen *āratīs*. Diese rituellen Höhepunkte im Tagesverlauf werden ausschließlich von den *pūjārīs* selbst übernommen.[41] Im Allgemeinen werden zur Unterstützung Familienmitglieder eingesetzt – Ehefrauen, Söhne, Töchter und entfernte Verwandte – oder teilweise auch Freunde. Für alle Helfer sind Grundkenntnisse zur rituellen Verehrung hier Voraussetzung. Darüber hinaus sind für sie ebenso wie für die *pūjārīs* hier keine formale Einführung, Initiation, Weihe oder andere Rituale notwendig oder üblich. Nichts deutet darauf hin, dass solche Einführungen in das Tempelritual oder formale Befähigungen dafür auch jemals in der Geschichte des Tempels existierten. Wem Dienste selbst im Sanktuarium erlaubt werden, liegt ausschließlich im Ermessen der *pūjārīs*. Es bestehen keine genormten Auswahlkriterien dafür – weder das Alter der entsprechenden Person noch beispielsweise ihr Lebensstadium oder ihr Familienstatus spielen eine Rolle[42], und für fast alle Tätigkeiten im Sanktuarium ist de facto auch ihr Geschlecht irrelevant.

Es wurde einheitlich angegeben und durch Beobachtungen bestätigt, dass auch weibliche Mitglieder der Familie im Sanktuarium Dienste ausüben.[43] Ebenso übereinstimmend wurde ausgeführt, dass sich Töchter und Ehefrauen ausschließlich aus praktischen und nicht aus inhaltlichen Gründen am Dienst im Tempel beteiligen. Es erscheint weder der hier verantwortlichen Familie noch den Tempelbesuchern von Bedeutung oder sogar Wichtigkeit, dass auch weibliche *pūjārīs* hier anzutreffen sind. Die Tätigkeiten von Frauen im Sanktuarium deuten also nicht auf eine besondere Verbindung Dhūmāvatīs zu weiblichen Ritualausführenden hin. Während der Felduntersuchungen wurden detaillierte Befragungen der Frauen mit Verantwortlichkeiten in Tempel und Sanktuarium unternommen, und auch die männlichen Mitglieder der Familie wurden zu dieser Thematik befragt. Die Ergebnisse belegen erwartungsgemäß, dass der Wissenshintergrund der Frauen zu Göttin und Tempel in jedem Fall erheblich geringer als der männlicher *pūjārīs* ist. Die Anbindung *aller* Frauen und Mädchen der Familie Gosvāmī an die Göttin ist von einfachen, populärreligiösen und von *bhakti* geprägten Vorstellungen über die *devī* bestimmt. Kenntnisse beispielsweise zum tantrischen Konzept Dhūmāvatīs sind nur rudimentär oder nicht vorhanden.[44] Die praktischen Tätigkeiten auch im Sanktuarium bleiben offensichtlich im Wesentlichen ohne Nachfragen der Ausführenden. Stellvertretend für sie formulierte die am häufigsten im Sanktuarium anwesende weibliche Person Kṛtī Gosvāmī am 27. 02. 2005:

---

[41] Ausnahmen erscheinen bei großen Festlichkeiten. Da die Anlegung des *śṛṅgārs* dann sehr aufwendig ist, werden oft Helfer für diesen Teil des Kernrituals bestimmt. Nur männlichen Brahmanen wird die Berührung der Statue erlaubt. Zu Position, Aufgaben und Beschränkungen von Frauen im Sanktuarium vgl. folgend.

[42] Die Handhabung aller letztgenannten Faktoren unterscheidet sich erheblich von Traditionen und Gepflogenheiten in größeren Tempeln. Dies gilt verstärkt für Tempel in Südindien, vgl. zum Beispiel Fuller (1984, 23-41) zum Tempel der Mīnākṣī in Madurai. Zu Alter und Familienstatus aller *pūjārīs* des Tempels vgl. das folgende Kapitel.

[43] In vielen vor allem, aber nicht ausschließlich, mit der Populärreligion und mit Göttinnen verbundenen Tempeln in Benares ist dies offen zu beobachten. Natürlich ist eine solche Handhabung bei weitem nicht auf Benares beschränkt. Beispiele für Südindien gibt unter anderem erneut Fuller (1979, 464).

[44] Vielen der befragten Frauen wussten vom Witwenstatus der Göttin, ohne ihn jedoch näher erklären zu können. Alle Töchter im Alter bis zu fünfzehn Jahren kannten auch diesen nicht.

> „Wir haben uns das nie überlegt. Wir machen einfach *pūjā* für die *bhaktas*. Ja, ich habe das Bedürfnis, mehr zu wissen. Aber ich habe nie richtig versucht, das zu finden. Mein Vater weiß alles, und die Leute kommen zu ihm um Wissen. Er erklärt es allen. Ich mache nur die *pūjā* der *devī*, und dadurch gewinne ich immer ihren Segen."

Frauen und Mädchen sind alle Tätigkeiten im Sanktuarium erlaubt außer Teilen des Kernrituals der *devī*. Für die Ausführung auch beider täglicher *āratīs*, der morgendlichen *maṅgalāratī* und der abendlichen *śayanāratī*, bestehen theoretisch keine Restriktionen. De facto werden diese wichtigen *āratīs* aber ausnahmslos von den jeweils verantwortlichen *pūjārīs* selbst unternommen. Zu den Aufgaben von weiblichen Personen gehören neben profanen Reinigungsdiensten also auch wichtige rituelle Tätigkeiten: das Entgegennehmen von Gaben der Tempelbesucher, ihre Darbietung vor der Göttin und das Rückreichen des *prasādas* an die Gläubigen und, bis zur Aussetzung dieser Tradition im Mai 2004, die Ausführung der regelmäßigen „spontanen" *āratīs* im Sanktuarium mit Kampfer und Glocke.[45] Nach dem Selbstverständnis der Frauen der *Pūjārī*-Familie tragen auch sie demzufolge die offizielle Bezeichnung *pūjārī*, wie erneut Kṛtī Gosvāmī am 27. 02. 2005 ausführte:

> „Wir beide, Männer und Frauen, werden *pūjārīs* genannt. Der einzige Unterschied ist, dass Männer auch das Bad geben können. Mädchen und Frauen tun das nicht. Ich weiß nicht, warum. Alles andere können auch wir tun."

Diese einzige Einschränkung für Frauen im Sanktuarium verhindert, dass ihnen das auch ein Bad beinhaltende Kernritual erlaubt ist. Sie gründet sich auf die im Hinduismus generell und auch in Benares verbreitete Vorstellung, dass Frauen permanent unrein, *aśuddha*, sind.[46] Dazu Kailāsnāth Gosvāmī am 27. 02. 2005:

> „Frauen können keinen *śṛṅgār* anlegen. Sie können die Staue berühren, wenn sie ihr eine *mālā* umlegen. Aber sie können keinen *śṛṅgār* anlegen. Wenn ein *śṛṅgār* passiert, muss eine *sāṛī* vollständig angezogen werden. Und das können sie nicht machen. Wenn der *śṛṅgār* beendet ist, und jemand mit einer *mālā* kommt, können sie die ihr umlegen. Das ist alles, was sie machen können. Sie können weder *sāṛī* noch *śṛṅgār* anlegen, noch ein Bad geben."

Die Konzeption der Unreinheit, die eine Nähe zur *mūrti* oder gar deren Berührung unterbindet, bekommt natürlich auch bei Todesfällen in der Familie Bedeutung. Dann wird für die betreffende Zeit ein Brahmane von außerhalb eingesetzt, der alle Pflichten übernimmt. Todesfälle sind damit die einzigen Anlässe, bei denen nicht der Familie Gosvāmī angehörende Personen alle Dienste im Tempel ausführen.

Es gibt nach übereinstimmenden Aussagen keine festgelegte Altersbegrenzung, ab wann Kinder sowohl generelle Dienste im Tempel als auch Rituale im Sanktuarium übernehmen dürfen. Dies ist vielmehr abhängig von den Fähigkeiten des jeweiligen Kindes

[45] Zu dieser Tradition vgl. Kapitel 5. 1.

[46] Speziell zur Unreinheit von Frauen im Hinduismus vgl. unter anderem Leslie (1986, 32-36). Dazu und generell zur Hindufrau als Ritualist vgl. Gupta (2004, 88-99).

oder Jugendlichen und von dessen Eignung, die notwendigen Anforderungen angemessen erfüllen zu können. Zumeist beginnen die Kinder der Familie Gosvāmī ab einem Alter von ungefähr zehn Jahren Aufgaben im Tempel und im Sanktuarium zu übernehmen. Kinder vor allem jüngeren Alters werden zumeist nur im Bedarfsfall eingesetzt, häufig also, wenn Eltern oder andere ältere potentielle Helfer verhindert sind.

Die heutige *Pūjārī*-Familie Gosvāmī definiert sich selbst eindeutig als śivaitisch. Bereits ihrem Namen wohnt Aussagekraft inne: Er verweist vor allem auf eine Beziehung zum Asketenstand, zu *saṃnyāsins*, aber auch auf die einflussreiche Vergangenheit von in śivaitischen Orden organisierten Gosvāmīs speziell auch im Gebiet um Benares im 18. und beginnenden 19. Jh. Die Familie betrachtet sich selbst als Brahmanen, jedoch nimmt ihre *jāti* im Vergleich zu anderen Brahmanen der Stadt sowohl im Selbstverständnis als auch der Außenbetrachtung einen relativ untergeordneten Rang ein. Die Position der Familie Gosvāmī als verantwortliche *pūjārīs* im Tempel Dhūpcaṇḍī ist im *mohallā* und darüber hinaus vollständig akzeptiert. Autorität und Funktionen der Familie gehen nicht über Angelegenheiten des Tempels hinaus. Eine Verbindung der Familie zum Tempel bestehen nachweislich seit 1922, sie reichen aber wahrscheinlich noch weiter zurück. Alle *Pūjārī*-Tätigkeiten hier werden von Familienmitgliedern ausgeführt und Details zu diesen und zu den wichtigen *Pārī*-Struktur familienintern beschlossen. Auch weibliche Mitglieder der Familie üben Dienste im Sanktuarium aus; Frauen sind jedoch wie in Benares üblich grundsätzlich vom Kernritual des Badens der *mūrti* ausgeschlossen. Da es keine Altersbeschränkungen für Dienste im Sanktuarium der Göttin im Tempel Dhūpcaṇḍī gibt, können auch Kinder und Jugendliche für rituelle Handlungen hinzugezogen werden.

6. 1. 2. Die einzelnen pūjārīs

Die Beziehungen der einzelnen Familienmitglieder[47] untereinander sind zumeist gut, und eventuelle Unstimmigkeiten werden nicht auf die gemeinsame Verantwortung für den Tempel ausgeweitet. Dies wird vor allem durch zwei grundsätzliche Verhaltensregeln in der Familie gewährleistet. Zum einen, so wurde oben bereits ausgeführt, liegen alle Entscheidungen innerhalb der *pārīs* ausschließlich in der Hand des jeweiligen *pūjārīs*, und jegliche Einmischung anderer Familienmitglieder unterbleibt. Zum anderen werden alle Belange, die nicht den Tempel und die gemeinsamen Aktivitäten dort betreffen, als gänzlich privat betrachtet. Alle Entscheidungen darüber werden innerhalb der einzelnen Kernfamilien vollkommen unabhängig getroffen. Dazu gehören auch und vor allem Entscheidungen zur Bildung und zu Berufstätigkeiten.

Die Bildung sowohl der eigenen Kinder als auch die persönliche (Weiter-)Bildung obliegen allein den jeweiligen *pūjārīs* und ihren Familien. Es existieren keine gemeinsamen Vorgaben oder Regelungen dazu in der Großfamilie, und es werden keine gemeinsamen Bemühungen in dieser Hinsicht unternommen. Als Folge davon variiert der Hintergrund der einzelnen *pūjārīs* in schulischer wie in religiöser Bildung erheblich. Alle gegenwärtig als *pūjārīs* tätigen Personen haben eine Schule für unterschiedliche Dauer besucht, und auch alle Kinder der Familie Gosvāmī kommen der Schulpflicht nach. Religiöses Wissen erwarben alle *pūjārīs* zuerst in der Familie, vom Vater oder Onkel, aber auch durch Selbstbildung oder, selten, durch den Austausch mit befreundeten *pūjārīs* oder Tempelbesuchern. Die Wissensvermittlung innerhalb der Familie erfolgt als Weitergabe von Generation zu Generation. Sie war und ist zumeist eingeschränkt auf die praktischen Abläufe des schlichten Rituals hier und auf offenbar häufig wenig begleitende Informationen zum konzeptuellen Hintergrund der Göttin. Schriftliche Ausführungen zum Ritual der Göttin hier, beispielsweise *paddhatis* oder Ritualmanuale, oder zur generellen Praxis im Tempelgeschehen existieren nicht. Durch das Leben in der nahen Umgebung des Tempels und dadurch, dass ihnen bereits im Kindesalter einfache Aufgaben im Tempel zugewiesen werden, gestaltet sich der Lernprozess zukünftiger *pūjārīs* zu großen Teilen als „learning by doing“. Alle Tätigkeiten im Alltag des Tempels[48] können ebenso wie die zu festlichen Anlässen, die im Vergleich zum Alltag von wenigen zusätzlichen Handlungen begeleitet sind, auf diese Weise ausreichend vermittelt werden. Keiner der in diesem Zusammenhang Befragten berichtete von einer geregelten oder im weitesten Sinne standardisierten Ausbildung.

Kenntnisse über das tantrische Konzept Dhūmāvatīs werden teilweise ebenfalls in der Familie weitergegeben. Natürlich sind auch diese Inhalte abhängig vom Wissensstand der jeweils Vermittelnden. Dieser wiederum variiert vor allem je nach Interesse. Die gegenwärtige Generation von *pūjārīs* erhielt eigenen, übereinstimmenden Aussagen zufolge

---

[47] Verschiedene Personen aus dem Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī erscheinen in dieser Arbeit namentlich, ohne Pseudonym. Dies folgt nicht selten einem expliziten Wunsch der Genannten. Von allen in dieser Arbeit namentlich genannten Personen, auch der Familie Gosvāmī, wurde eine Genehmigung zur Publikation ihres Namens und der wiedergegebenen Daten eingeholt.

[48] Alle Details zum Ablauf des Tempelalltags gibt Kapitel 5. 1.

sehr wenige Informationen zum individuellen, tantrischen Hintergrund der Göttin im Tempel selbst. Um Aufschlüsse zu erhalten, waren und sind ein Austausch mit anderen Interessierten – mit befreundeten Brahmanen, aber auch mit informierten Tempelbesuchern[49] – und die Selbstbildung aus Texten[50] – welche teils von den *pūjārīs* selbst entdeckt wurden und teils durch den beschriebenen Austausch zu ihnen gelangten – sehr wichtig. Alle *pūjārīs* mit ausgedehntem Wissen zur Göttin gaben an, dass sie Kenntnisse auf diese Weise erlangten. Als wichtigste Informationsquelle zu Konzept und Charakter Dhūmāvatīs gilt den gegenwärtigen *pūjārīs* übereinstimmend der *Śāktapramoda*[51], der ihnen allen als Quelle namentlich bekannt ist. Sanskrit oder die Inhalte religiöser Texte sind jedoch grundsätzlich nicht Teil der durch die Familie vermittelten Kenntnisse. *Mantras* werden im schlichten Ritual hier fakultativ gebraucht. Darüber, ob beziehungsweise welche *mantras* genutzt werden, entscheidet allein der jeweils verantwortliche *pūjārī*. Wenn sie erscheinen, dann fast ausschließlich bei der morgendlichen und bei der abendlichen *āratī*. Folgend wird aufgeführt, welche Familienmitglieder ihre *āratīs* mit *mantras* begleiten. Diese einfachen *mantras* können ohne erheblichen Aufwand und ohne Sanskritkenntnisse vermittelt und memoriert werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass sich die innerhalb der Familie Gosvāmī vermittelte religiöse Bildung auf die wesentlichen Aspekte der Tätigkeiten im Tempel beschränkt und dabei keinen festgesetzten Regelungen folgt. Es existieren keine schriftlichen Ausführungen zu Belangen des Tempels, weder zu rituellen noch zu anderen Aspekten. Eine Ausbildung in Sanskrit oder zu religiösen Texten erfolgt generell nicht. Die Verwendung von *mantras* im Ritual wird als fakultativ angesehen, und dementsprechend wenig Wert wird auf deren aktive Vermittlung gelegt. Dies betrifft ebenso detaillierte Kenntnisse zum konzeptuellen, tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs. Obwohl solche auch bei der Vorgängergeneration der gegenwärtigen *pūjārīs*, bei den nicht mehr im Tempel tätigen Familienmitgliedern Pannalāl und Rāmsūrat Gosvāmī, nachweislich vorhanden sind, wurden sie offenbar nicht nachdrücklich weitergegeben. Wie viele Angelegenheiten im Tempel wird auch das Interesse für Details der schriftlich überlieferten Göttinnenrepräsentation letztlich zum großen Teil persönlicher Wissbegierde und Neigung überlassen. De facto gaben alle *pūjārīs* übereinstimmend an, dass ihnen dazu im Tempel nur Grundwissen vermittelt wurde – welches im Wesentlichen auch tatsächlich besteht. Bei der Suche nach weiteren Kenntnissen waren und sind die jeweils interessierten *pūjārīs* jedoch auf sich selbst gestellt. Vor allem durch persönlichen Austausch und durch Selbstbildung aus Quellen ist es verschiedenen Familienmitgliedern gelungen, dennoch umfangreiches Wissen auch zum tantrischen Hintergrund und Konzept Dhūmāvatīs zu erlangen. In einer Aufstellung werden folgend sowohl schulischer als auch religiöser Bildungshintergrund aller *pūjārīs* des Tempels Dhūpcaṇḍī zusammenfassend umrissen.

---

[49] Das folgende Kapitel stellt ausgewählte Tempelbesucher vor, auch solche mit besonderem Wissenshintergrund zur Göttin.

[50] Werke mit Informationen zum tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs sind in verschiedener Form gegenwärtig im Umlauf. Vgl. dazu Kapitel 2. 2. 3.

[51] Für Details zu dieser jungen Quelle, aus dem 19. Jh., vgl. Kapitel 2. 2. 2.

Die meisten Familienmitglieder sind aus finanziellen Gründen gezwungen, neben ihrer Beschäftigung im Tempel noch andere Verdienstmöglichkeiten wahrzunehmen. Die *pārīs* vieler *pūjārīs* kehren in zu großen Abständen wieder, um eine ausreichende Versorgung der eigenen Familie gewährleisten zu können.[52] Dem jeweiligen schulischen Bildungshintergrund, bestehenden Angeboten und Möglichkeiten und natürlich generell eigenen Vorstellungen und Wünschen entsprechend üben alle gegenwärtigen *pūjārīs* verschiedene Nebentätigkeiten aus. In den Worten von Kailaśnāth Gosvāmī am 24. 01. 2003:

> „Traditionell beschäftigt sich diese *jāti* mit religiösen Dingen. Aber gegenwärtig machen wir alle eine Arbeit, um unsere Familie zu ernähren. Wenn wir einen Job suchen, überrascht das die Leute manchmal. Sie finden es komisch."

Im Umfeld des Tempels erscheint es diesem Zitat zufolge also von der Gesellschaft nur zu Teilen sanktioniert, dass die *pūjārīs* der wichtigsten Göttin hier zusätzlich profanen Tätigkeiten nachgehen. Sowohl Beobachtungen als auch Befragungen unter den Tempelbesuchern dazu ergaben jedoch, dass grundsätzlich die Notwendigkeit für Nebenbeschäftigungen der *pūjārīs* eingesehen und auch vollständig akzeptiert wird, wenn die Dienste im Tempel davon unbeeinflusst bleiben. Ebenso wie Details der individuellen Bildung variieren auch die Arbeitsbereiche erheblich. Nur selten ging ihnen eine Berufsausbildung voraus, und abhängig von den jeweiligen Auftragslagen und den daran gebundenen Verdienstmöglichkeiten sind häufige Wechsel der Beschäftigungen zu erkennen. Die Bandbreite der Arbeitsfelder umfasst Handwerk, Bürotätigkeit, Dienstleistungen und kleinere kaufmännische Aktivitäten. Daneben beschäftigten und beschäftigen sich aber auch zwei *pūjārīs* intensiv mit *ojhāī*, die ihnen Einkommen erbringt. Auch alle beruflichen Beschäftigungen werden im Folgenden dargestellt. Die einzelnen *pūjārīs* im Tempel werden entsprechend ihrer Zugehörigkeit zu den drei *Pārī*-Gruppen in der Reihenfolge ihrer Anrechte darin präsentiert.[53] Zusammengefasst werden hier zuerst schulische und religiöse Bildung. Es erfolgen kurze Angaben zu verschiedenen Details, die einen grundlegenden Einblick in die individuellen, vielfältigen Auffassungen über die Göttin und ihr Ritual ermöglichen sollen: zum jeweiligen Wissensstand auch über das tantrische Konzept der Göttin, zu persönlichen Ansichten über die angemessenen Ritualformen für Dhūmāvatī in ihrem Tempel hier und zum Gebrauch von *mantras* in den beiden wichtigsten Alltagsritualen, in der morgendlichen und in der abendlichen *āratī*, die abhängig vom ausführenden *pūjārī* mit respektive ohne *mantras* erfolgen. Erfasst wurde auch, wie sich die jeweiligen Kenntnisse zu Ursprung, Hintergrund und Repräsentation der Göttin herausbildeten und ob selbständige Bemühungen um die Erweiterung des eigenen Wissens durch Lektüre oder durch Austausch mit anderen Personen unternommen wurden. Zuletzt sind alle Nebentätigkeiten der *pūjārīs* aufgeführt.

Kailaśnāth Gosvāmī (geboren 1951) erhielt eine Grundschulbildung von fünf Klassen. Als sein Vater 1965 starb, geriet die Familie in finanzielle Schwierigkeiten. Kailaśnāth musste

[52] Vgl. Kapitel 3. 3. 2. zur Aufteilung der *pārīs* und zu den Einnahmen dabei.
[53] Zu den durch Erbschaftsfolge entstandenen gegenwärtigen drei *Pārī*-Gruppen im Tempel, zu ihren jeweiligen Mitgliedern und den Verwandtschaftsverhältnissen untereinander vgl. Kapitel 3. 3. 2.

ab diesem Zeitpunkt die meisten *Pūjārī*-Dienste des Familienzweiges übernehmen und führt regelmäßig seit 1968 ohne Unterbrechung bis gegenwärtig *āratīs* aus, also seit vierzig Jahren. Kailaśnāth ist damit nicht nur der verantwortliche *pūjārī* in der übergroßen Anzahl aller *pārīs* hier[54], sondern darüber hinaus auch der dienstälteste aller noch gegenwärtig praktizierenden *pūjārīs*. Wegen des frühen Todes seines Vaters erhielt er wenig religiöse Bildung. Er beobachtete zuerst nur einfache Strukturen in den Tempeldiensten bei Verwandten und kopierte diese. Alle bis heute gewonnenen Kenntnisse auch zum Konzept Dhūmāvatīs erhielt er eigenen Angaben zufolge durch spätere Gespräche mit der Familie und mit gebildeten Tempelbesuchern. Darüber hinaus informierte er sich selbst durch die Lektüre des Kompendiums *Mantrasāgar*[55], das ihm 1988 geschenkt wurde. Diesem entnahm er auch die meisten *mantras*, die er seit 1989 in beiden täglichen *āratīs* spricht. Die von Kailaśnāth ausgeführten *āratīs* sind gegenwärtig die am sorgfältigsten von *mantras* begleiteten im Tempel. Vor 1989 nutzte er *mantras* nur sporadisch, und dann ausschließlich solche der *Durgāsaptaśatī* entstammende. Erst durch Informationen des geschenkten Textes wurde Kailaśnāth auf Details des konzeptuellen Hintergrundes Dhūmāvatīs aufmerksam, und erst dadurch begannen seine aktiven Bemühungen zur eigenverantwortlichen Weiterbildung. Gegenwärtig hat er neben den *pūjārīs* Pannalāl und Rājendra Gosvāmī, die vor allem durch die eigene *ojhāī* umfassender zum tantrischen Hintergrund der Göttin informiert sind, und neben seinem Cousin Lāljī das breiteste Wissen zum mythologischen Ursprung und tantrischem Konzept Dhūmāvatīs. Gemeinsam mit seinem Cousin Rājendra arbeitete er von 1994 bis 1996 für eine Finanzgesellschaft, der er Kunden vermittelte. Die Gesellschaft und damit die Beschäftigung dort scheiterte. Auch ein gemeinsam mit seinem Bruder Vijaynāth angestrebter Taxi- und Chauffeurdienst konnte sich nicht etablieren. Daneben führte Kailaśnāth zeit seines Lebens nie andere Tätigkeiten als im Tempel aus.

Kailaśnāths ältester Sohn Anil (geboren 1985), der seinen Vater mitunter im Tempel unterstützt und von diesem als Nachfolger gesehen wird, schloss die achte Klasse ab. Danach erlosch sein Interesse an schulischer Bildung, und er besucht die Schule gegenwärtig nur unregelmäßig. Er übernimmt *āratīs* im Tempel bis dato selten und führt sie dann in der einfachsten Version aus – ohne *mantras*. Teilweise arbeitet er unter der Obhut seines Onkels Vijaynāth als Elektrikergehilfe.

Vijaynāth Gosvāmī (geboren 1960) erhielt eine Grundschulbildung von sieben Klassen. Der jüngere Bruder Kailaśnāths überließ alle Tätigkeiten im Tempel seinem älteren Bruder. Alle seine *pārīs* werden seit mehr als zwanzig Jahren von letzterem wahrgenommen, und Vijaynāth erhält einen kleinen finanziellen Anteil daraus. Seit etwa zwanzig Jahren arbeitet er als Elektriker. Vor allem ist er für die elektrische Ausschmückung von Feierlichkeiten mit Lampen und Lichtgirlanden verantwortlich. Mitunter wird er dabei von seinem Neffen Anil unterstützt. Zusammen mit seinem Bruder Kailaśnāth erwarb er ein gebrauchtes Auto und versuchte in jüngster Zeit, einen Taxi- und Chauffeurdienst für die Nachbarschaft einzurichten. Dieser Plan scheiterte jedoch. Vijaynāth unterhält außerdem

---

[54] Für Details zu den Erbschaftsverhältnissen im Tempel und damit zur *Pārī*-Verteilung vgl. ebd.

[55] Zu Hintergrund und Inhalt des Textes vgl. Kapitel 2. 2. 3.

einen von zwei kleinen Blumenverkaufsständen unmittelbar vor dem Tempeleingang, an dem seine Ehefrau und seine Tochter Blumengirlanden, Kampfer, Rächerstäbchen (*agarbattī*), Kokosnüsse und kleine Süßigkeiten für den Tempelbesuch an Gläubige verkaufen.

Lāljī Gosvāmī (geboren 1947) schloss seine Schulausbildung in einer High School ab. Er ererbte als Cousin von Kailaśnāth und Vijaynāth keine Rechte auf *pārīs* im Tempel. Seit dem Tod seines Vaters in seiner Kindheit, seit etwa 1975, lebt er jedoch als gleichberechtigtes Familienmitglied mit diesen beiden Brüdern. Seine Ehe ist seit etwa zwanzig Jahren getrennt, und er hat keine Kinder. In der Familie Gosvāmī wurden ihm auch Grundlagen zur *Pūjārī*-Tätigkeit vermittelt. Als *pūjārī* übernimmt er regelmäßig die *pārīs* der Familie im Tempel der Dakṣiṇāśītalā.[56] Lāljī erweiterte seine religiöse Bildung selbständig, in seiner Jugend durch den Austausch mit befreundeten Brahmanen und später zusätzlich durch Lektüre. Er war offenbar erfolgreich in seiner aktiven Suche nach Wissen zur Göttin Dhūmāvatī – er wurde beispielsweise als erster aller *pūjārīs* auf die Quelle *Śāktapramoda*[57] aufmerksam und verbreite Informationen darüber in der Familie. Auch der *Mantrasāgar* ist ihm bekannt. In seiner Jugend arbeitete Lāljī mehrere Jahre in einem staatlichen Lebensmittelgeschäft.

Rāmsūrat Gosvāmī (geboren 1931) besuchte die Schule des Stadtviertels für nur zwei Jahre. Er erhielt eigenen Angaben zufolge keine religiöse Bildung und führte seine langjährigen, etwa dreißig Jahre andauernden Dienste im Tempel offensichtlich auf sehr einfache Weise aus. Beispielsweise ist er Gegner einer öffentlichen Nutzung von *mantras*, also auch während der *āratīs* im Tempel, wie er am 10. 05. 2003 deutlich machte:

> „Diese Leute, die *āratī* mit *mantras* ausführen, wollen nur unnötig Eindruck schinden. Gott liebt Dinge direkt aus dem Herzen. Ich glaube nicht, dass *mantras* notwendig sind. Das ist wahr – ich sage es Dir frei heraus. Ich trage Dhūmāvatī in meinem Sinn, ihr *dhyān* – das ist der wahre *mantra*. … Wenn ein *mantra* auch nur ein kleines bisschen abweicht, dann gibt es große Probleme. *Mantras* sind nicht für den öffentlichen Gebrauch. In meinem ganzen Leben habe ich nie *mantras* während der *āratī* gesprochen.“

Sein Wissen zum tantrischen Konzept und Hintergrund *Dhūmāvatīs* reicht nicht über grundlegende Informationen hinaus. Seit etwa zwanzig Jahren nehmen nur seine Söhne die *Pūjārī*-Dienste wahr, und vor etwa zehn Jahren übernahm sein drittältester Sohn Dharmū regelmäßig alle Tätigkeiten im Tempel. Rāmsūrat stellte während seines gesamten Lebens Silberfäden für die Produktion von banārasī *sāṛīs* her. Dieses Handwerk übt er noch gegenwärtig aus und lehrte es auch seine Söhne.

Dharmū Gosvāmī (geboren 1978) schloss acht Klassen ab. Er ist gegenwärtig und seit bereits etwa zehn Jahren allein für alle *Pūjārī*-Tätigkeiten seines Familienzweiges verantwortlich. Die von seinem Vater Rāmsūrat vermittelten religiösen Kenntnisse betrafen ausschließlich einige Grundlagen zu einfachen alltäglichen Handlungen im Tempel. Wie sein Vater führt er diese bis gegenwärtig auf sehr schlichte Art aus. Auch Dharmū nutzt keine *mantras* während der täglichen *āratīs*. Sein Wissen zum individuellen Charakter Dhūmāvatīs

---

[56] Vgl. Kapitel 3. 4. 1.

[57] Zur Quelle und den enthaltenen Informationen zu Dhūmāvatī vgl. Kapitel 2. 2. 2.

umfasst Basiskenntnisse – beispielsweise sind ihm die Zugehörigkeit der Göttin zur Gruppierung der Dāśamahāvidyās und damit ihre ursprüngliche Anbindung an einen tantrischen Pantheon bekannt. Er informierte sich darüber hinaus nicht selbstständig weiter. Teilweise unterstützt er seinen Vater in dessen handwerklichen Beschäftigungen.

Pannalāl Gosvāmī (geboren 1933) erhielt eine Schulbildung von fünf Klassen. Wie sein Bruder Rāmsūrat war er etwa dreißig Jahre lang als *pūjārī* im Tempel tätig, bis er diese Dienste 1999 aus Altersgründen niederlegte. Pannalāl hat das umfangreichste Wissen aller *pūjārīs* zum tantrischen Konzept Dhūmāvatīs. Die Quellen *Mantrasāgar* und *Śāktapramoda* und Details der darin vermittelten Informationen sind ihm bekannt. Noch gegenwärtig gilt er vielen Tempelbesuchern entsprechend als das zur Göttin kenntnisreichste Familienmitglied. Er bekennt sich auch offen zu von ihm ausgeführten tantrischen Praktiken und ist im Tempelumfeld für diese Anbindungen bekannt. Nach eigenen Angaben unternimmt er seit einem Alter von sieben Jahren täglich tantrisches Ritual für Dhūmāvatī und bezeichnet sich selbst als Adepten (*sādhaka*). Sein Großvater war tantrischer Verehrer der Vindhyavāsinī und führte ihn in die Grundlagen tantrischer Rituale ein. Seine persönliche tantrische Verehrung unternahm er teilweise im Tempel, vorzugsweise nachts. Pannalāl gewann einen hohen Bekanntheitsgrad auch über die Tempelumgebung hinaus durch hier langjährig und offenbar sehr erfolgreich praktizierte *ojhāī*. Er vermittelte Kenntnisse dazu an die interessierten Familienmitglieder der Folgegeneration weiter, namentlich an seinen Sohn Lakṣmaṇ und seinen Neffen Rājendra. In seiner Jugend führte er Metallarbeiten aus. Er fertigte Ringe, Ohrringe und Amulette, die speziell von Brahmanen getragen werden. Später nähte er einige Zeit lang traditionelle Männerhemden. Seine Söhne außer Lakṣmaṇ, der sich ausschließlich den *Pūjārī*-Tätigkeiten im Tempel widmet, gehen ebenfalls handwerklichen Beschäftigungen nach. Sie fertigen Silberornamente und -fäden für banārasī *sāṛīs* und unterstützen den Vater.

Lakṣmaṇ Gosvāmī (geboren 1975) besuchte die Schule acht Jahre lang. Seitdem sich sein Vater 1999 vollständig aus den aktiven *Pūjārī*-Tätigkeiten im Tempel zurückzog, ist er allein als *pūjārī* in allen *pārīs* des Familienzweiges verantwortlich. Im Bedarfsfall wird er von seinen Brüdern und von seiner Ehefrau unterstützt. Von seinem Vater Pannalāl erhielt er Kenntnisse über das Ritual im Tempel, aber vor allem auch über den tantrischen Hintergrund der Göttin. Die täglichen *āratīs* während seiner *pārīs* werden von einfachen *mantras* begleitet. Sein Vater vermittelte ihm auch Grundlagen über *ojhāī*. Dieses Wissen nutzte Lakṣmaṇ eigenen Angaben zufolge jedoch ausschließlich für private Zwecke – speziell, um gesundheitliche Probleme des eigenen Vaters zu behandeln.[58] Er praktizierte nie darüber hinaus, und *ojhāī* stellte nie eine Verdienstquelle für ihn dar. Lakṣmaṇ führt neben seiner Beschäftigung im Tempel keine Nebentätigkeiten aus. Er ist damit der einzige *pūjārī* hier, der keine beruflichen Anbindungen außerhalb des Tempels innehatte noch gegenwärtig innehat.

Kṛṣṇadevī Gosvāmī (geboren 1938) erhielt nur eine sehr grundlegende Schulbildung von wenigen Jahren. Die verwitwete Ehefrau Devīnāths und Mutter der Brüder Rājendra, Rājkumār, Śivkumār und Munnalāl ererbte mit dem Tod ihres Ehemannes im Jahr 1988 wie die gemeinsamen Söhne ein Erbanrecht im Tempel. Sie unterstützte wie andere Ehefrauen

[58] Für Details dazu vgl. Kapitel 5. 4.

auch ihren Mann zu dessen Lebzeiten bei den Tätigkeiten im Tempel, war aber nie selbstverantwortlich für *pārīs* zuständig. Seit dem Tod Devīnāths vertreten ihre Söhne die Mutter als *pūjārīs* in allen *pārīs*. Gegenwärtig übernimmt ausschließlich Munnalāl diese Dienste, aber Kṛṣṇadevī unterstützt diesen mit Tätigkeiten auch im Sanktuarium. Auch als Witwe sind ihr der Zutritt darein und Verrichtungen dort nicht verwehrt. Die Kenntnisvermittlung an Mädchen und Frauen zu religiösen Sachverhalten generell wird im Tempel Dhūpcaṇḍī wie in sehr vielen Bereichen des Hinduismus im Vergleich zur Kenntnisvermittlung an männliche Nachkommen vernachlässigt. Da Kṛṣṇadevī zudem in die Familie einheiratete und die Tempelbelange nicht seit ihrer Kindheit beobachten konnte, liegt ihr Wissensstand zum individuellen Hintergrund Dhūmāvatīs wie bei allen Frauen der Familie Gosvāmī erwartungsgemäß unter dem der männlichen Familienmitglieder. Mit der Interpretation der Öffentlichkeit konform gehend ist die Göttin ihrer Auffassung zufolge ein *saumya* und wohltätiger Aspekt Durgās. In Teilen vorhandene Kenntnisse zum tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs werden offenbar nicht als Widerspruch dazu gesehen, ebenfalls wie bei den meisten Tempelbesuchern. Kṛṣṇadevī war während ihres gesamten Lebens Hausfrau.

Rājendra Gosvāmī (geboren 1968) hat eine Schulbildung von zwölf Klassen. Er erhielt ebenso wie seine Brüder und Cousins keine geregelte religiöse Bildung. Er interessiert sich jedoch seit seiner Kindheit für die Göttin hier und eignete sich selbst sehr viel Wissen durch Lektüre an. Er hat das mit Abstand beste Textwissen aller *pūjārīs* und kennt die wichtigen klassischen Quellen über die Göttin – *Mantrasāgar*, *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*. Daneben hat er sich auch in modernen Kompilationen zu den Daśamahāvidyās informiert. Rājendras Kenntnisse nicht nur zur tantrischen Repräsentation der Göttin, sondern auch zu Details ihres tantrischen Rituals sind sehr umfangreich und umfassen alle Informationen, die aus den erwähnten Quellen gewonnen werden können. Er unterhält eine enge persönliche Beziehung zu Dhūmāvatī. Beispielsweise besucht er den Tempel täglich, also auch außerhalb seiner *pārīs*. Er nimmt dann *darśana* der Göttin und verehrt sie, indem er die genaue Abfolge von *mantras* wie in allen von ihm ausgeführten täglichen *āratīs* auch rezitiert. Neben seinem Onkel Pannalāl ist er der einzige *pūjārī* im Tempel, der sich intensiv mit *ojhāī* beschäftigt. Er lernte von Pannalāl und praktiziert seit 1998 regelmäßig als *ojhā* in privaten Haushalten und in den Tempeln des Lahurābīr und der Dhūmāvatī. Sowohl Pannalāl als auch Rājendra geben als Voraussetzung für erfolgreiche *ojhāī* tantrische Aktivitäten an. Nach eigenen Angaben unternimmt Rājendra regelmäßig tantrisches Ritual für Dhūmāvatī. *Ojhāī* und tantrische Aktivitäten sind als spezifische Formen der Verehrung im Tempelumfeld detailliert in einem separaten Kapitel dargestellt.[59] Rājendras Beschäftigungen beschränken sich hauptsächlich auf religiöse Bereiche, auf seine Tätigkeiten als *pūjārī* im Tempel und als *ojhā*. Von 1994 bis 1996 vermittelte er zusätzlich Kunden an eine Finanzgesellschaft, die jedoch Bankrott ging. Wie die Familie Vijaynāths unterhält auch die Rājendras einen Blumenverkaufsstand vor dem Tempeleingang, an dem Ehefrau und Töchter täglich verkaufen.

[59] Vgl. Kapitel 5. 4. dazu und zur genauen Art der Verflechtung von *ojhāī* und tantrischen Aktivitäten hier.

Rājkumār Gosvāmī (geboren 1973) beendete seine Schulbildung nach zehn Klassen. Er erhielt keine religiöse Bildung und hält eine solche auch für unnötig bei seinen *Pūjārī*-Diensten, erklärte er am 05. 05. 2003:

> „Es nützt nichts, viel zu studieren, denn Dhūmāvatī gibt mir Wissen, während ich sie verehre – und so mache ich es dann."

Er nutzt dementsprechend auch keine *mantras* bei den von ihm ausgeführten *āratīs*. Zur tantrischen Repräsentation der Göttin hat er wie alle anderen Familienmitglieder grundlegendes Wissen. Er war bislang nicht bestrebt, diese Kenntnisse zu vertiefen. Er hat selbst keine tantrischen Anbindungen und lehnt tantrische Aktivitäten auch bei anderen Personen generell ab. Rājkumār arbeitet häufig bei einem Kurierservice.

Śivkumār Gosvāmī (geboren 1975) schloss acht Klassen ab. Er begann vor etwa fünfundzwanzig Jahren, zur Unterstützung seines Vaters regelmäßig *āratīs* auszuführen. Nach dem Tod seines Vaters Devīnāth 1988 ererbte er wie alle Brüder eigene Anrechte und ist seitdem selbstverantwortlicher *pūjārī* in seinen *pārīs*. Seine *āratīs* beinhalten mindestens ein *mantra* für jede Gottheit hier.[60] Śivkumār ist umfangreich über die tantrische Repräsentation der Göttin informiert. Dieses Wissen erarbeitete er sich selbst durch den Austausch mit Familienmitgliedern und mit einem befreundeten Tantriker. Es prägte teilweise auch seine persönliche Verehrung. Zum Beispiel begründet er die Tatsache, dass er Dhūmāvatī regelmäßig Tieropfer (*bali*) gibt, mit dem tantrischen Hintergrund und Blutdurst der Göttin. Auch Śivkumārs Nebentätigkeit ist in der Produktion von banārasī *sāṛīs* angesiedelt. Er bedruckt *sāṛīs* mithilfe von manuell eingefärbten Schablonen.

Munnalāl Gosvāmī (geboren 1977) schloss sieben Klassen ab. Nach eigenen Aussagen erhielt er keine religiöse Ausbildung. Dies liegt unter anderem darin begründet, dass sein Vater bereits verstarb, als Munnalāl elf Jahre alt war. Dieser beobachtete dann seine Verwandten in ihren *Pūjārī*-Diensten und folgt noch gegenwärtig zum großen Teil diesen Vorgaben. Außer in den eigenen *pārīs* ist er auch in allen *pārīs* seiner Mutter Kṛṣṇadevī allein als *pūjārī* verantwortlich. Seine *āratīs* sind von kurzen *mantras* begleitet – beispielsweise verehrt er Dhūmāvatī selbst täglich mit ihrem tantrischen *dhyānamantra*. Darüber hinaus unterhält er keine persönlichen Beziehungen zu Tantra. Er ist wie alle *pūjārīs* über die Grundlagen des tantrischen Konzepts der Göttin informiert. Bislang bemühte er sich jedoch nicht um eine Erweiterung dieser Kenntnisse. Gelegentlich arbeitet er als Fahrer, sucht daneben aber auch nach anderen Verdienstmöglichkeiten.

Alle hier dargestellten *pūjārīs* außer Munnalāl sind oder waren verheiratet. Rāmsūrat, Kṛṣṇadevī und Sukhdevī – die Mutter von Kailaśnāth, die ihren Sohn noch aktiv sowohl im Tempel der Dhūmāvatī als auch in dem der Mandākinī[61] unterstützt – sind verwitwet. Pannalāl heiratete erneut und gründete eine Familie, nachdem seine erste Frau früh verstarb. Auch in seiner zweiten Ehe ist er verwitwet. Alle *pūjārīs* außer dem noch unverheirateten

---

[60] Zu den Nebengottheiten, die auch in den täglichen *āratīs* erscheinen, vgl. Kapitel 3. 3. 4.

[61] Zum Tempel, zur Göttin und zu den *pārīs* der Familie dort vgl. Kapitel 3. 4. 2.

Munnalāl und Lāljī, dessen Ehe vor mehr als zwanzig Jahren getrennt wurde, haben Kinder und teilweise Enkel. Der jeweilige Familienstatus und das Alter spielen, so wurde oben bereits angeführt, keinerlei Rolle für die Eignung als *pūjārī* hier. Auch unverheiratete oder verwitwete männliche Familienmitglieder dürfen ohne Einschränkungen alle *Pūjārī*-Dienste im Tempel Dhūpcaṇḍī ausführen. Wenige Einschränkungen für die Tätigkeiten weiblicher Personen im Sanktuarium bestehen generell, wie ebenfalls oben detailliert dargestellt wurde. Diese begründen sich nur aus den ohnehin für Frauen und Mädchen hier geltenden Regelungen und sind vollkommen unabhängig von Familienstatus und Alter.

Innerhalb der im Tempel verantwortlichen *Pūjārī*-Familie bestehen gute Beziehungen. Ihre religiöse Ausbildung erwarben alle *pūjārīs* zuerst innerhalb der Familie, später auch durch Selbstbildung. Von Generation zu Generation werden die praktischen Abläufe des schlichten Rituals hier und offenbar häufig auch einige Informationen zur Göttin weitergegeben. Schriftliche Ausführungen zum Ritual der Göttin hier, beispielsweise *paddhatis* oder Ritualmanuale, existieren nicht, vielmehr gestaltet sich der Lernprozess zukünftiger *pūjārīs* zumeist als „learning by doing“. Auch Kenntnisse zur tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs werden teilweise in der Familie weitergegeben. Als wichtigste Informationsquelle dafür gilt übereinstimmend der *Śāktapramoda*, der allen *pūjārīs* als Quelle namentlich bekannt ist. Sanskrit oder die Inhalte religiöser Texte werden grundsätzlich nicht durch die Familie vermittelt. Wenn Familienmitglieder für mehr als diese Grundkenntnisse Interesse zeigen, tragen sie weiterführendes Wissen individuell zusammen. Aus finanziellen Gründen kommen mehrere *pūjārīs* außer ihren religiösen Pflichten im Tempel auch Nebentätigkeiten nach. Diese Arbeitsbereiche umfassen Handwerk, Bürotätigkeit, Dienstleistungen und *ojhāī* und variieren damit ebenso wie Details der individuellen schulischen und religiösen Bildung.

6. 2. Die Tempelbesucher

6. 2. 1. Die Masse der Tempelbesucher

Im Alltag besuchen nach einheitlichen Aussagen aller *pūjārīs* und Beobachtungen zufolge etwa einhundert bis vierhundert Gläubige, abhängig vom jeweiligen Wochentag, den Tempel. Jeweils freitags – an dem Göttinnen generell zugeordneten Wochentag in Benares – wird der Tempel am meisten frequentiert, aber auch an Sonntagen und Dienstagen erscheinen mehr Leute als an den übrigen Wochentagen. Der Sonntag wird dabei von fast allen befragten Gläubigen, die ihn als bevorzugten Tag für ihren Tempelbesuch angaben, aus praktischen Gründen gewählt: Die Freizeit an diesem Tag ermöglicht den im Wochenverlauf Beschäftigten dann einen Tempelbesuch. Am Dienstag werden in Benares generell verstärkt Tempel aufgesucht. Diese Tradition erstreckt sich also auch auf den Tempel Dhūpcaṇḍī. Die größte Zahl der Tempelbesucher kommt alltags in der Zeitspanne vom Morgen bis zum Mittag, aber auch der frühe Abend zieht viele Besucher an. Diese Zeiten sind generell für Tempelbesuche üblich, auch in Benares; der Tempel der Dhūmāvatī bildet hiervon keine Ausnahme. Von der Masse der Tempelbesucher wird ihre lokale Göttin, ihre *mohallā devī*, uneingeschränkt wie jede andere machtvolle Gottheit behandelt – auch in Hinblick auf die zeitlichen Besuchsgewohnheiten in ihrem Tempel.

Der Geschlechteranteil der Gläubigen, die den Tempel besuchen, ist annähernd ausgewogen. Sowohl im Alltag als auch an Festtagen wird die Göttin in etwa gleichem Zahlenverhältnis von Männern und Frauen aufgesucht.[62] Dies ist keineswegs typisch für *devīs* in Benares, sondern vielmehr wieder ein deutlicher Hinweis auf den besonderen Status Dhūmāvatīs als *mohallā devī*. Als zugänglich, wohltätig und mild verstandene Göttinnen ohne diese besondere Funktion und ohne weitere Spezialisierung werden im kontemporären Hinduismus *devīs* häufig besonders von Frauen verehrt. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass Frauen stärker als Männer mit unmittelbaren Familienbelangen im Alltag verbunden sind und dass sie sich als Folge dessen häufig auch stärker um die religiösen Aspekte des Familienalltags bemühen. Die Bitte um Schutz für das Familienwohlergehen im Alltag ist denn auch einer der Hauptgründe, weshalb viele Frauen regelmäßig Tempel und darunter häufig Göttinnentempel besuchen. *Saumya* und verheiratete Göttinnen werden, auch in Benares, sehr häufig fast ausschließlich mit Wünschen zu Familienwohlergehen verbunden. Auch als lokale Schutzgottheiten verstandene Göttinnen erhalten natürlich solche regelmäßigen Verehrungen von Frauen, denn auch diesen obliegt die Sorge um das Familienwohlergehen ihrer Verehrer. Als *mohallā devī* wird Dhūmāvatī in speziellem Maße auch dafür verantwortlich gesehen; dieser Wirkungsbereich gehört nach übereinstimmender Ansicht aller 246 Befragten, Männer und Frauen gleichermaßen, zu ihren wichtigsten überhaupt. Lokalen Schutzgottheiten obliegt aber darüber hinaus auch eine Vielzahl von anderen Sphären des Lebens, für die sie als verantwortlich verstanden werden. Dazu gehören

[62] Die Tempelbesucher wurden zu mehreren Gelegenheiten, im Alltag und an Festtagen, und dabei zu verschiedenen Tageszeiten, auch im Hinblick auf die jeweilige Geschlechterverteilung, gezählt.

vor allem der geschäftliche und der berufliche Bereich. Die Auswertung der Interviews aller 246 Tempelbesucher erbrachten diese Reihenfolge von Wünschen, die der *devī* am häufigsten angetragenen werden: geschäftlicher Erfolg, Hausfrieden, Kinderwunsch. Die Auswertung der Interviews aller 125 befragten Frauen erbrachte eine – zu erwartende – abweichende Reihenfolge der Wünsche: Hausfrieden, Kinderwunsch, geschäftlicher Erfolg (für die zumeist männlichen Werktätigen der Familie).

Die – für milde Göttinnen ohne spezielle weitere Funktionen in diesem Maße untypische, für Gebietsgottheiten im Gegensatz dazu jedoch typische – hohe Anzahl von Männern, die den Tempel Dhūpcaṇḍī regelmäßig besuchen, zeigt sich besonders augenfällig in den Besucherzahlen während der herbstlichen Navarātri-Festtage. Auch in Benares wird diese Festlichkeit vor allem und typischerweise von Frauen begangen. Tempelbesuche bei den neun Göttinnen der einzelnen Navarātri-Tage, aber auch bei Göttinnen im Allgemeinen und bei im Alltag der Gläubigen wichtigen Göttinnen im Besonderen sind feste Bestandteile der Feierlichkeiten.[63] Natürlich besucht immer auch eine hohe Anzahl von Männern während dieser Festtage Göttinnentempel, jedoch im Vergleich zu Frauen prozentual zumeist viel weniger.[64] Anders im Tempel der Dhūmāvatī: Stichprobenzählungen ergaben, dass an drei Navarātri-Tagen sogar mehr Männer als Frauen den Tempel besuchten und dass das Geschlechterverhältnis auch an den restlichen Tagen annähernd ausgewogen war.[65] Dies liegt nach Aussagen sowohl der *pūjārīs* als auch der befragten Besucher zu Navarātri eindeutig darin begründet, dass *Dhūmāvatī* den Status einer *mohallā devī* innehat und in dieser umfassenden Funktion von ihren Verehrern allgemein, gänzlich unabhängig von deren Geschlecht, auch während dieser Festtage geehrt wird. Navarātri wird im Tempel wie in jedem Göttinnentempel der Stadt als ein generell wichtiger Feiertag für Göttinnen begangen. Dhūmāvatī gehört dabei nicht zu den Navadurgās, den neun Göttinnen der einzelnen Navarātri-Tage. Sie ist vielmehr die bedeutendste Göttin des Viertels und wird in diesem Status, eben als *mohallā devī*, zu diesem festlichen Anlass wie im Alltag auch von Frauen und Männern gleichermaßen verehrt. Die verstärkte Verbindung von Frauen mit Navarātri wird unter dem Hintergrund Dhūmāvatīs in ihrem Tempel hier, durch ihre Position und Funktion als *mohallā devī*, offenbar vollständig aufgehoben.

Im Zusammenhang mit Wünschen nach Familienwohlergehen unternehmen besonders Frauen im Hinduismus generell spezielle Verehrungsformen. *Vratas* stehen dabei im Vordergrund, und auch etwa zwei Drittel aller befragten Tempelbesucherinnen gaben von sich an, gelegentlich *vratas* für Dhūmāvatī einzuhalten. *Vratas* spielen in lokalen und populärhinduistischen Umfeldern und besonders für Frauen eine sehr große Rolle.[66] Sie

---

[63] Zum Begehen Navarātris im Tempel Dhūpcaṇḍī vgl. Kapitel 5. 2. 4.

[64] Vgl. unter anderem Wilke (1993, 19). Auch meine Beobachtungen während Navarātri 2002 und 2004 in Göttinnentempeln von Benares, sowohl der Navadurgās als auch anderer Göttinnen, erbrachten dieses Ergebnis.

[65] Stichprobenzählungen erfolgten täglich eine Stunde lang zu zwei verschiedenen Tageszeiten jeweils während der Hauptbesuchszeiten, morgens (9 bis 10 Uhr) und abends (18 bis 19 Uhr), während der Navarātri-Festtage 2004, 15. 10. 2004 bis 23. 10. 2004. An drei von neun Tagen besuchten mehr Männer als Frauen den Tempel.

[66] Zu sowohl Texthintergrund als auch zur gelebten Realität von *vratas* vgl. McGee (1992, 71-88). Zu Texthintergrund und Entwicklung von *vratas* in der klassischen hinduistischen Literatur von den Brāhmaṇas bis

werden zumeist eingehalten für Familienwohlergehen im Allgemeinen oder für besondere Aspekte dessen, zum Beispiel für einen Kindeswunsch, für die Bitte um einen passenden Ehepartner für die eigenen Kinder, für die Bitte um Gesundung eines Familienmitglieds usw. Rodrigues (2005, 79f.) formuliert dazu:

> "Unlike *manautis*, which generally onvolve a "payback" of a pledge for a favour granted by the Devī, the *vrata* is performed before the granting of any boon. While a *manauti* may involve the offering of a child's hair, or a donation of a flag or bell to the temple of the Goddess, or even the sacrificial offering of a goat, *vratas* always have an element of renunciation, personal asceticism, or austerity. Thus *vrata*s may consist of placing restrictions on the diet or complete fasting, restricting one's sleep, regularly visiting a temple, or performing some sort of pilgrimage."[67]

Dass Dhūmāvatī von der Masse der Tempelbesucher ganz selbstverständlich und sogar umfangreich mit solchen mit Erwartungen an eine wohltätige, freigebige und für die weltlichen Bedürfnisse der Verehrer aufgeschlossene Gottheit verknüpften *Vrata*-Riten verbunden wird, belegt wieder sehr deutlich die Transformationen der Göttinnenrepräsentation im Tempel Dhūpcaṇḍī. Im Zusammenhang auch mit den *vratas* hier erinnert nichts an den tantrischen Hintergrund und das tantrische Konzept Dhūmāvatīs. Als nicht nur *saumya* und wohltätige, sondern darüber hinaus als *mohallā devī* wird sie von der Masse der Tempelbesucher für weltliches Wohlergehen verantwortlich gesehen und, in der Hoffnung auf die Erfüllung dieser Anliegen oder als Dank für solche bereits gewährten Wünsche, mit *vratas* geehrt.

Angehörige anderer Religionen als des Hinduismus spielen unter der Masse der Tempelbesucher keine Rolle. Sehr selten erscheinen auch Muslime und Sikhs im Tempel, dann aber hauptsächlich in Begleitung von Bekannten oder Freunden, die Hindus sind. Im *mohallā* Dhūpcaṇḍī wohnen nur sehr wenige Muslime und Sikhs; Muslime und Sikhs sind also ohnehin nur sehr marginal in der Gemeinschaft ansässig, die die Göttin als *mohallā devī* betrachtet. Dennoch ergaben die Befragungen unter den Tempelbesuchern auch einen Muslim und einen Sikh, die jeweils aus eigenem Antrieb und regelmäßig seit vielen Jahren den Tempel zur Verehrung der Göttin hier aufsuchen. Sie erbringen ihr dabei ebenso wie die anderen Tempelbesucher Gaben – beide geben Kampfer, Blumen und kleine Geldspenden – und nehmen ihr *darśana*. Als Grund für ihre Besuche hier nannten sie persönliches Interesse und innere Befriedigung. Beide wohnen im Viertel und erkennen für sich als dessen Bewohner die lokale Schutzgottheit an, unabhängig von ihrer hinduistischen Anbindung. Durch ihren wichtigen Status – und nur deshalb – dringt Dhūmāvatī also, wenn auch sehr begrenzt, selbst in religiöse Bereiche außerhalb des Hinduismus ein. Ihre Funktion und ihre Macht als wohltätige, für alle sie verehrende Bewohner ihres geographischen Wirkungsbereiches sorgende, *mohallā devī* sind so stark im Bewusstsein der lokalen

---

zu den Purāṇas vgl. Pearson (1996, 45-84) und Das (1953, 7-9). Zu einer Zusammenstellung von *vratas* speziell aus dem *Agnipurāṇa* und dem *Garuḍapurāṇa* vgl. Dutt (2001).

[67] Zu den herkömmlichen Wünschen, die Frauen mit *vratas* verbinden, vgl. auch McGee (1992, 78-80) und Pearson (1996, 193-222). Speziell zu *vratas* im Festtagskalender von Benares vgl. Pearson (1996, 85-104).

Gemeinschaft verwurzelt, dass sie (in geringem Maße) auch von nichthinduistischen Mitgliedern dieser anerkannt werden.

Mit insgesamt 246 Tempelbesuchern wurden während der Feldaufenthalte detaillierte Interviews unternommen. Erfragt wurden Angaben zur Person, zur persönlichen Religiosität, zur Verehrung Dhūmāvatīs, zum Hintergrund der Göttin und zu ihrem Tempel.[68] Die Auswertungen erbrachten sehr deutliche Tendenzen für die Masse der Tempelbesucher. Sie gehören allen *varṇas* an – der Bewohnerstruktur des Viertels entsprechend sind sie weit überwiegend *vaiśyas*; allen Bildungsschichten – wieder der Bewohnerstruktur entsprechend besuchten die Gläubigen meistens bis zu acht Klassen; üben eine Vielzahl von verschiedenen Berufen aus – vorzugsweise Tätigkeiten im Handel und Handwerk und gehören verschiedenen Einkommensschichten an – ein niedriges bis mittleres Einkommen dominiert dabei, 54 % der Befragten stehen für die Familie 2000-7500 Rupien monatlich zur Verfügung.[69] Diese breite Fächerung im Hintergrund der Masse der Tempelbesucher verwundert nicht; sie ergibt sich vielmehr selbstverständlich wieder aus Dhūmāvatīs Position als *mohallā devī*. Als nicht nur bedeutendste Göttin des Gebiets, sondern darüber hinaus als lokale Schutzgottheit verstanden wird sie von *allen* Bewohnern des Viertels aufgesucht, unabhängig von *Varṇa*- oder von Bildungshintergrund, von Beruf und Tätigkeit und von Einkommen. Etwa zwei Drittel aller befragten Tempelbesucher waren verheiratet. Fast niemand, weniger als 1 % der Befragten, gab politisches Interesse, eine Affinität für eine bestimmte Partei oder politische Richtung oder eine Parteienzugehörigkeit an.[70]

Die Fragen zur Verehrung Dhūmāvatīs ergaben ein relativ einheitliches Bild über die Vorstellungen der Masse der Tempelbesucher dazu. Nach Meinung von etwa einem Drittel der Befragten, von 23 %, bevorzugt die Göttin – generell, nicht nur in ihrem Tempel hier – vedische Verehrung, nach Meinung von 6 % purāṇische Verehrung, 41 % aller Befragten hatten, in den weitaus überwiegenden Fällen unspezifisch, vom tantrischen Hintergrund der Göttin gehört und gaben demnach an, dass die Göttin tantrische Verehrung akzeptiert, 13 % hielten jede Art von Verehrung für möglich und 17 % konnten zu dieser Frage keine Aussage treffen.[71] Diese Antworten wurden von Männern und Frauen mit einer Ausnahme in ähnlichem Verhältnis gegeben: weitaus mehr Frauen, 26 % im Verhältnis von nur 9 % der Männer, konnten keine Aussage treffen. Dies ist wenig verwunderlich, denn Frauen vor allem auch, aber nicht nur in nichtbrahmanischen Schichten erhalten weniger detaillierte religiöse Bildung als Männer. Auch in der Masse der Tempelbesucher in Dhūpcaṇḍī besteht dabei keine Ausnahme. Die Zuordnung vieler Gläubigen zu, namentlich, vedischer Verehrung darf ebenfalls nicht verwundern. Eine undifferenzierte Vermengung von vedisch und purāṇisch ist unter Gläubigen ohne umfangreiche religiöse Bildung im modernen Hinduismus weit verbreitet. Vedisch ist in diesen Zusammenhängen zu lesen als: den lang – bis zu den Vedas –

[68] Vgl. Anhang III für die vollständigen Inhalte des Fragebogens.
[69] Zur detaillierten Auswertung der materiellen Lebensverhältnisse vgl. ebd.
[70] Zu einer wichtigen Ausnahme, zum politisch aktiven Dineś Caube vgl. das folgende Kapitel dieser Arbeit.
[71] Die Frage nach der bevorzugten Art für die Verehrung der Göttin wurde zuerst allgemein ebenso gestellt und erst bei eventueller Unklarheit durch die Hilfsvorgaben vedisch / purāṇisch / tantrisch / anderes ergänzt. Vgl. Frage 13 in Anhang III.

zurückreichenden Traditionen des Hinduismus entsprechend. Wenn also wie im hiesigen Kontext auf vedische Verehrung verwiesen wird, ist generell eine sanskritisierte, nach Meinung dieser Gläubigen in ihren Grundbausteinen auf vedischen Vorgaben basierende gemeint – de facto die auch hier im Tempel unternommene purāṇische *pañcopacārapūjā*[72].

Die relativ häufigen Verweise auf eine tantrische Verehrung für die Göttin bedürfen einer Erläuterung. In fast allen Fällen wurde diese Aussage von einschränkenden Bemerkungen begleitet: „Ich habe gehört, dass …“ oder „Manche Leute sagen, dass …“. Die Verbindung, die diese Verehrer zwischen Dhūmāvatī und tantrischer Verehrung ziehen, zeigt durchaus, dass Teile der Tempelbesucher unspezifisch vom tantrischen Hintergrund der Göttin gehört haben. Sie belegt jedoch *keine* näheren oder gar detaillierten Kenntnisse über Details dessen. Im Gegenteil: Die folgenden Fragen zu konkreten Inhalten der Verehrung Dhūmāvatīs und zu Texten über die Göttin belegen vielmehr en detail, dass die Masse der Tempelbesucher eben *kein* Wissen zur tantrischen Ritualpraxis der Göttin überhaupt hat und dass sie – mehr noch – diese ohne jede Einschränkung oder Differenzierung mit der allgemeinen und alle *devīs* umfassenden Großen Göttin des Hinduismus verbindet. 64 % aller Befragten gaben an, nicht zu wissen, wie Dhūmāvatī verehrt werden soll. Außer fehlenden Kenntnissen zum tantrischen Ritual der Göttin haben also offenbar sehr viele Tempelbesucher kein Wissen zu Verehrungsdetails der Göttin *überhaupt*, auch ihr nichttantrisches Ritual betreffend. Selbst Detailfragen nach Gaben und Materialien, Schritten der Verehrung, *mantras*, Zeitvorgaben und allgemeinen Regeln wurden von der oben genannten Zahl aller Tempelbesucher nicht beantwortet.[73] Die Zahl der Frauen und Männern bei dieser Antwort weicht wenig voneinander ab; 70 % aller Frauen und 57 % aller Männer konnten die Frage nicht beantworten. Nur 8 % der Befragten gaben den *bījamantra* Dhūmāvatīs als geeignete Form für die Verehrung der Göttin an, 4 % *mantras* der Durgā, nach Meinung von 9 % aller Befragten kann die Verehrung Dhūmāvatīs wie der jeder *devī* nach eigenen beliebigen Wünschen erfolgen und 15 % hielten eine Verehrung mit Gaben wie für jede *devī* wie Blumen, Süßigkeiten und Duftstoffen für geeignet. 68 % aller befragten Männer und 93 % aller befragten Frauen kannten keinen Text, der die Göttin zum Inhalt hat. 19 % aller Männer und etwas mehr als 5 % aller Frauen gaben dazu einen verbreiteten Text zu Durgā an – fast ausschließlich die *Durgāsaptaśatī*[74] – und nur 13 % aller Männer und weniger als 2 % aller Frauen benannten einen Text zu Dhūmāvatī, der tantrische Repräsentation und tantrisches Ritual der Göttin thematisiert.[75] Diese Angaben belegen sehr deutlich, wie das Verhältnis der Masse der Tempelbesucher zum tantrischen Hintergrund der Göttin tatsächlich beschaffen ist.

---

[72] Zu Details und Hintergrund dieses Kernrituals im Tempel vgl. Kapitel 5. 1.

[73] Vgl. Frage 15 in Anhang III.

[74] Neben der fast ausschließlich angeführten *Durgāsaptaśatī* wurde einmal ein Text *Durgācālīsā* genannt, einmal ein Text *Navadurgāgranth* und dreimal das *Kāśīkhaṇḍa*.

[75] Dabei wurde zu etwas mehr als einem Drittel der *Śāktapramoda* angeführt, von etwas mehr als der Hälfte dieser Befragten wurde ein weiter unspezifizierter Text *Daśamahāvidyā* angegeben, zweimal der *Mantramahārṇava*, einmal wurde der *Mantrasāgar* und einmal der *Mantramahodadhi* genannt. Zu den Quellen *Śāktapramoda* und *Mantramahārṇava* vgl. Kapitel 2. 2. 2., zum *Mantramahodadhi* vgl. Kapitel 2. 2. 1., zum *Mantrasāgar* Kapitel 2. 2. 3. Ein Text *Daśamahāvidyā* konnte von *keinem* der ihn Nennenden näher ausgeführt werden – sehr wahrscheinlich handelt es sich hier um keinen tatsächlichen Text, sondern die Befragten deuteten ihnen mitgeteilte Informationen über die Gruppierung als Text.

Weniger als 3 % aller Befragten gaben eine persönliche Beziehung zum Tantrismus an. Diese besteht jedoch mit sehr wenigen Ausnahmen[76] nicht speziell zu Dhūmāvatī, sondern ist als weit gefasstes Interesse an Tantra zu verstehen.

Einen weiteren, sehr deutlichen Hinweis auf die wenig ausgeprägten Kenntnisse der Tempelbesucher zum tantrischen Hintergrund der Göttin geben ihre Antworten auf die Frage, ob sie von den Daśamahāvidyās gehört hätten, wer diese seien und wie Dhūmāvatīs Verhältnis zu den Daśamahāvidyās sei. Fast allen Tempelbesuchern ist die Gruppierung völlig unbekannt. Von 125 befragten Frauen hatten 84 % noch nie von den Daśamahāvidyās gehört, von 121 befragten Männern 76 %. 5 % aller Frauen und 6 % aller Männer hatten vage von der Gruppe gehört, ohne dass sie eine Verbindung zu Dhūmāvatī herstellen konnten. 8 % aller Frauen und 14 % aller Männer wussten, dass Dhūmāvatī zu den Daśamahāvidyās gehört, ohne dass sie nähere Informationen zur Gruppe angeben konnten. Lediglich zwei Frauen und fünf Männer wussten von der Zugehörigkeit Dhūmāvatīs zur Gruppe und konnten alle ihre Mitglieder namentlich benennen.

Dhūmāvatī hat im Tempel Dhūpcaṇḍī die Funktion einer wohltätigen, schützenden, milden *mohallā devī* inne. Mit diesem Bild geht konform, dass die Göttin von der Masse der Tempelbesucher als verheiratet und, in unmittelbarer Verbindung damit, als *saumya* angesehen wird. 46 % der 125 befragten Frauen und 28 % der 121 befragten Männer zufolge ist Dhūmāvatī verheiratet und *saumya*. 38 % aller Frauen und 23 % aller Männer verstanden sie – wie Durgā – als unverheiratete Jungfrau mit *Ugra*-Potential. Lediglich 8 % aller Frauen und 11 % aller Männer wussten von mythologischen Witwenstatus der Göttin. Unter den befragten Frauen befanden sich acht Witwen, die den Tempel regelmäßig besuchen.[77] *Keine* von ihnen hatte vom Witwenstatus der Göttin gehört. 8 % aller Frauen und 38 % aller Männer gaben an, keine Aussagen zum Familienstatus Dhūmāvatīs machen zu können.[78] Auch die Angaben der Befragten zur bevorzugten Kleidungsfarbe der Göttin belegen, dass sie von der Masse der Tempelbesucher als verheiratet oder jungfräulich wie Durgā, keinesfalls aber als verwitwet angesehen wird. Rot und gelb repräsentieren im Hinduismus vorrangig den Ehestatus sowohl einer Frau als auch einer Göttin. Als glückverheißende Farbe wird sie auch von jungfräulichen Göttinnen getragen. 86 % aller befragten Frauen und 53 % aller befragten Männer gaben an, dass Dhūmāvatī rote oder gelbe Kleidung bevorzuge. Diese Kleidungsfarben werden von der Masse der Tempelbesucher als der lokalen *mohallā devī* angemessen betrachtet.

Die Masse der Tempelbesucher setzt Dhūmāvatī auch in anderen Zusammenhängen in eine enge Verbindung zu Durgā und zu Mahādevī. Einer sehr hohen Anzahl der Verehrer hier

---

[76] Zu diesen vgl. folgend Kapitel 6. 2. 3.

[77] Alle waren Bewohnerinnen des *mohallās*, keine *Kāśīvāsī*-Witwe. Kāśī hat unter den *tīrthas* für Witwen einen Sonderstatus, vor allem, weil der Tod im Stadtgebiet als Garant für vollständige Erlösung gilt. Zum historischen Kontext des Sterbens in Benares vgl. Justice (1997, 37-66). Zu vor allem empirischen Material zu Lebensbedingungen und Herkunft von *Kāśīvāsī*-Witwen vgl. Saraswati (1988), zu ihrer materiellen Situation vgl. auch Parry (1994, 50-52) und zu Bildungshintergründen Kumar (1991, 19-25).

[78] Zur Rolle des Familienstatus der Göttin für die ikonographische Präsentation durch ihre *pūjārīs* im Tempel vgl. Kapitel 5. 2. 1.

gilt eindeutig der Löwe als *vāhana* der Dhūmāvatī.[79] Er wurde von 68 % aller befragten Frauen und von 42 % aller befragten Männer als solches angegeben. Nur 4 % aller Frauen und 14 % aller Männer nannten die Krähe als Begleittier der Göttin. 28 % aller Frauen und 44 % aller Männer konnten zur Frage nach dem Begleittier der Göttin keine Aussage treffen.

Das zusammenfassende Bild aus den Befragungen ergibt deutlich, dass der tantrische Hintergrund der Göttin im Allgemeinen und tantrische Ritualvorgaben für sie im Besonderen hier für die Masse der Tempelbesucher nicht von Bedeutung sind – bei einer erheblichen Anzahl aller Gläubigen im Tempelumfeld sind beide nicht einmal bekannt. Wie in dieser Studie wiederholt und in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen dargelegt wurde, wird Dhūmāvatī von der überwiegenden Mehrheit aller Gläubigen hier vielmehr sogar *ausschließlich* als *saumya*, wohltätige und freigebige *mohallā devī* betrachtet, die unmittelbar in eine Reihe mit anderen milden und großmütigen Göttinnen des Hinduismus gesetzt wird, wie diese mit Durgā in ihrem Status als Große Göttin, als Mahādevī, identifiziert wird und als eine weitere Manifestation dieser gilt. Dhūmāvatī, so zeigt also auch die Auswertung der Fragen an die Masse der Tempelbesucher in Dhūpcaṇḍī, wird von diesen nicht mehr mit ihrem tantrischen Ursprung und Hintergrund verbunden – für sie und damit letztlich für den in der Moderne herausgebildeten Status der Göttin hier und für ihre Funktion als jedem zugängliche *mohallā devī* ist er de facto irrelevant. Der originale Hintergrund der Göttin und ihr Ursprung verblassen unter diesen Umständen nicht nur, für die Masse der Tempelbesucher ist er bereits gänzlich verschwunden.[80] Dhūmāvatī ist damit in eine Reihe zu setzen mit sehr vielen kleinen, wenig verbreiteten und lokalen Göttinnen des Hinduismus, deren Originalität und schrittweise alle damit verbundenen Eigenheiten durch die Absorption der als Durgā oder Pārvatī personifizierten Mahādevī verloren gingen und weiter gehen. Obwohl sich Dhūmāvatī durch ihren tantrischen Hintergrund von der Menge dieser lokalen *devīs* deutlich abhebt, tragen beide letztlich sehr ähnliche bis parallele Züge in ihren Transformationsprozessen in der Moderne.

[79] Zu den Gründen für diese verbreite Vorstellung unter den Tempelbesuchern vgl. Kapitel 3. 3. 4.

[80] Zu den sehr wenigen Ausnahmen, zu den sich deutlich von der Masse der Tempelbesucher abgrenzenden Verehrern mit tantrischem Bezug, vgl. Kapitel 6. 2. 3.

6. 2. 2. Besondere Verehrer

Im Umfeld des Tempels hatten und haben mehrere Gläubige[81] einen im Vergleich zu anderen Verehrern herausgehobenen Status. Sie sind mit dem Tempel auf intensivere Weise als andere verbunden. Die jeweiligen Hintergründe und individuelle Gestaltungen der Art dieser Verknüpfungen unterscheiden sich jedoch voneinander. Immer gehen sie aber mit einem sehr starken Interesse an der Göttin einher. Häufig, aber nicht ausschließlich, äußern sich besonders enge Bindungen an den Tempel und die Göttin durch intensive inhaltliche Beschäftigung mit Dhūmāvatī, durch Beteiligungen an ihrem Ritual im Tempel oder durch im Vergleich zu Anderen hohe Spenden. Die wichtigsten Einzelpersonen, die von den *pūjārīs* und den Verehrern hier übereinstimmend als herausragend unter den Tempelbesuchern genannt wurden, sollen im Folgenden vorgestellt werden. Dabei wird insbesondere ihre spezielle, enge Anbindung an Dhūmāvatī und an ihren Tempel dargelegt.

Choṭe Lāl Tripāṭhī ist im Tempel angesehen wegen seines persönlichen religiösen Hintergrundes. Er ist der einzige *pūjārī* eines kleinen Hanumān-Tempels im Stadtviertel Jālpādevī[82]. Alle Verantwortlichkeiten für den Tempel liegen in seiner Hand. Choṭe Lāl Tripāṭhī lebt auch in diesem Tempel. Angeregt durch einen Asketen entwickelte er nach eigenen Aussagen seit frühester Kindheit Interesse vor allem auch für den tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs.[83] Er unterhielt enge Beziehungen zur Göttin und zu ihrem Tempel, den er häufig besuchte. Zu Beginn der 1980er Jahre entwickelten sich auch Beziehungen zu einigen *pūjārīs*, die von ihm teilweise Rat zu Ritual und Organisation suchten. Choṭe Lāl Tripāṭhī war maßgeblich an der Ausführung des ersten offiziellen *havana* im Tempel, an *Nāga Pañcamī* 1988, beteiligt.[84] Er leitete dieses *havana* auf der Textgrundlage der *Durgāsaptaśatī*. Danach wirkte er weitere vier Jahre lang intensiv an diesem Ereignis mit und organisierte und leitete das *havana*. Wegen persönlichen Differenzen zwischen ihm und einigen *pūjārīs* zog er sich danach von der aktiven Ritualgestaltung in diesem Tempel zurück.

Ebenfalls vor allem seine aktive Beteiligung an tempelinternen Angelegenheiten kennzeichnet einen weiteren Verehrer der Göttin, Dineś Caube. Er lebt seit seiner Geburt in der unmittelbaren Nachbarschaft des Tempels und besucht ihn seit seiner Kindheit regelmäßig. In seiner Jugend verfestigte sich seine Beziehung zur Göttin, er besucht ihn seither täglich und regt auch seine Familie dazu an. Dineś Caube ist politisch sehr aktiv; er ist Nationalsekretär der Partei Yuvā Janatā Dal auf landesweiter Ebene. Diese Partei ist sozialistisch geprägt, nicht jedoch marxistisch. Ideelle Ziele sind Einheit, soziale Angleichung und Gleichberechtigung, praktische Ziele sind materielle und soziale Veränderungen,

---

[81] Verschiedene Personen aus dem Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī erscheinen in dieser Arbeit namentlich, ohne Pseudonym. Dies folgt nicht selten einem expliziten Wunsch der Genannten. Von allen in dieser Arbeit namentlich genannten Personen, auch der besonderen Verehrer, wurde eine Genehmigung zur Publikation ihres Namens und der wiedergegebenen Daten eingeholt.

[82] Hanumān Mandir gegenüber dem Tempel der Jvālāmukhī, Jālpādevī C.K. 64/27. Der Tempel besteht aus nur einem Raum von etwa 4 x 4 m Größe. Das darin befindliche Sanktuarium misst etwa 2 x 1,5 m, es beherbergt eine *murtī* des Hanumān von 1,25 x 0,75 m und ein kleines *liṅga*. Vor dem Sanktuarium zeugt eine Abbildung Dhūmāvatīs von der Verbindung des *pūjārīs* zur Göttin.

[83] Choṭe Lāl Tripāṭhī am 02. 03. 2005.

[84] Zu *havana*, dem Hintergrund seiner Entstehung und zur Rolle des Choṭe Lāl Tripāṭhī dabei vgl. Kapitel 5. 2. 2.

Gleichheit, Brüderlichkeit, Entfernung der Klassenunterschiede und die Beschränkung von Standesregeln nur auf Eheschließungen. Als Ideengestalter für die Partei und in ihrem Bestehen wichtige Personen gelten vor allem Dr. Rām Manohar Lohīyā, Jayprakāś Nārāyaṇ und Ācārya Narendra Dev. Derzeit ist die Oppositionspartei weder im nationalen Parlament noch in der regionalen Provinzregierung vertreten. Die Aufgaben des Dineś Caube in seiner Funktion als Nationalsekretär umfassen vor allem die Vertretung der Partei auf Landesebene, Werbearbeit und Bemühungen, die aktuellen Probleme des Landes der Öffentlichkeit und besonders der Jugend bewusst zu machen. Dazu Dineś Caube am 10. 03. 2005:

> „Das Land ist unabhängig, es hat Gesetze und Regeln, die statuiert sind. Aber praktisch ignorieren die Politiker ihre Pflichten, und im Namen von *dharma* und *jāti* geht die Teilung der Gesellschaft weiter. Das ist falsch. Junge Männer werden von der Mafia, von Terrorismus angezogen, wegen der Arbeitslosigkeit als Hauptproblem. Heute sind Veränderungen in diesem Land sehr erforderlich, auf allen Gebieten.“

Er ist Mitglied dieser Partei seit 1998, aber bereits seit seinen Studentenzeiten politisch aktiv. Er wirkte als Generalsekretär der unionsstaatsweiten Vereinigung Ayurveda Mahāsaṅgha von 1984 bis 1985 und als Studentenminister der Universität Kāśī Vidhyapīth 1997. Er erlangte einen B. A. in der Medizin, schloss eine Ausbildung in ayurvedischer Medizin an und arbeitete sowohl in einem staatlichen Krankenhaus als auch in einem privaten medizinischen Institut. Wegen seiner Erfahrungen mit Korruption und Gewinnsucht in der Medizin suchte er nach neuer Ausrichtung seiner Lebensinhalte und fand sie in der Partei Yuvā Janatā Dal.

Dineś Caube veranlasste die erste Publikation, an der der Tempel Dhūpcaṇḍī jemals mitwirkte. In seinen eigenen Worten vom 10. 03. 2005:

> „Im Juni-Juli 2003 wurde ich verletzt; ich hatte ein Bein gebrochen und musste lange Zeit liegen. Zur selben Zeit, als ich nutzlos im Bett lag, ist es mir in den Sinn gekommen: Warum und wie das passiert ist, weiß nur Māṁ! Sie selbst hat das getan! Ich bemerkte, und habe mit Kailāsjī darüber gesprochen, dass es kein Buch über Dhūmāvatī gibt, in dem ihre Details gegeben sind. Kein Heft zumindest, nur dicke Bücher. Zum Beispiel ein großes Buch „*Śāktapramod*“, das war im Besitz von Pannalāl. Es gibt aber keine Bücher über Māṁ auf dem Markt zu kaufen, nicht in ganz Indien; in Vārāṇasī habe ich selbst gesucht. Und das kann nicht sein! Dachte ich. … Ich selbst habe alles getan. Die Auswahl, die Schrift, das Layout, auch das Photo mit einer ganz normalen Kamera, das Design, ich habe alles zum Drucker gebracht… Wie es mir in den Sinn gekommen ist! … So viele weise und berühmte Personen sind hierher gekommen aus der Sanskrit-Universität von nebenan – aber Māṁ hat die Idee mit dem Heft mir gegeben; nur sie weiß. Zum ersten Mal in Indien!! Es muss da etwas sein zwischen Māṁ und mir, nur sie weiß darüber.“

Die zweiunddreißigseitige Kompilation Māṁ Dhūmāvatī Tantram folgt im Detail der bereits in dieser Arbeit diskutierten Tradition von Zusammenstellungen zu Gottheiten, die auch in der Moderne sehr verbreitet ist.[85] Das Heft beginnt mit einer sehr kurzen namentlichen Angabe

[85] Zu den Kompilationen von den Anfängen bis zum 19. Jh., die Dhūmāvatī beinhalten, vgl. Kapitel 2. 2. 1. und zu den Kompilationen des 20. und 21. Jh. vgl. Kapitel 2. 2. 3.

aller zehn Mahāvidyās und deren besonderer Funktionen – Dhūmāvatī wird hier die Zerstörung von Problemen und die Gabe von Wohlstand zugeordnet. In einem mit zwei Seiten ebenfalls sehr kurzen in Prosaform verfassten Abschnitt *tattva* werden folgend in Hindī die zwei Ursprungsmythologien der *Prāṇatoṣiṇī* wiedergegeben, ihr hier später folgender *dhyānamantra* wird sinngemäß übersetzt und der Wirkungsbereich der Göttin wird angegeben. Demnach bewirkt die Verehrung *Dhūmāvatīs* die Beseitigung von Problemen und von Krankheit und, namentlich, *uccāṭana* und *mārana*. Die Göttin wird danach ohne Überleitung und ohne Erklärung mit einer Vābhravī und einer Tāmasī aus der *Durgāsaptaśatī* und einer Sutarā aus dem *Ṛgveda* gleichgesetzt. Danach führt das Heft die wiederkehrenden Angaben zu *Dhūmāvatī* aus *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda* an: *mantra*, *dhyānamantra* aus dem *Phetkāriṇītantra*, *kavaca*, *stotra*, *śatanāmastotra* und *sahasranāmastotra*. Diese Angaben bleiben ohne Quellenverweise. Zusätzlich wurden hier das bereits in anderen modernen Quellen erscheinende *gāyatrīmantra*[86] und eine so benannte kurze *stuti* aufgenommen. Letztere ist in Hindī verfasst und preist alle individuellen Mahāvidyās als Erscheinungsform der Durgā.

Das Vorwort *tattva*, in dem Dhūmāvatī mit der *Durgāsaptaśatī* und selbst mit dem *Ṛgveda* verbunden wird, wurde von Dineś Caube verfasst. Es ist ein überaus deutliches Beispiel für die unter der Masse der Tempelbesucher verbreitete Ansicht, dass Dhūmāvatī ganz generell mit der universalen, seit Urzeiten bestehenden und beschriebenen und sich nur in ihren verschiedenen Namen unterscheidenden Grossen Göttin des Hinduismus identisch ist. Auch die Inhaltsauswahl von *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* wurde von Dineś Caube getroffen, jedoch mit den *pūjārīs* abgestimmt. Sie folgte Dineś Caube am 10. 03. 2005 zufolge nachstehenden Kriterien:

> „Was immer ich gefunden habe und was die Leute mir erzählt haben, habe ich dort aufgenommen. Ich erinnere mich nicht an die genauen Quellen und ihre Namen. … Es sind drei oder vier Texte benutzt worden. … Auch aus der *Durgāsaptaśatī* ist im Vorwort des Heftes zitiert.“

Tatsächlich ist die auch in dieser Kompilation angelegte Auswahl die einzig mögliche. Dhūmāvatī, so wurde mehrfach argumentiert, besitzt außer der auch hier präsentierten tantrischen keine andere Schrifttradition. Wenn Details zur Göttin vermittelt werden sollen – unabhängig davon, ob ihre gesamte konzeptuelle Anlage, ihre Ikonographie oder ihr Ritual dabei im Vordergrund stehen sollen – so können dafür nur die innerhalb der tantrischen Tradition entwickelten herangezogen werden. Ein Brückenschlag davon zur gegenwärtigen Rezeption Dhūmāvatīs als *saumya*, zugängliche *mohallā devī* wird auch in dieser einzigen Publikation aus dem Tempelumfeld versucht; er kann de facto jedoch nur in den Interpretationen im Vorwort angesiedelt werden. Der Hintergrund der tantrischen Repräsentation Dhūmāvatīs oder Diskrepanzen zwischen dieser und der gegenwärtigen

[86] Zum Wortlaut und zur Ersterwähnung in den Kompilationen zur Göttin vgl. erneut Kapitel 2. 2. 3.

Verehrungstradition werden hier nicht thematisiert. Das Heft *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* wurde im Juli 2003 veröffentlicht und kostenlos im Tempel verteilt.

Die politischen Aktivitäten des Dineś Caube haben offenbar bislang keinen ausgeprägten Einfluss auf seine Beziehung zu Dhūmāvatī oder zu ihrem Tempel und umgekehrt. Er verehrt die Göttin und veröffentlichte das Heft *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* aus einer seit seiner Kindheit bestehenden Bindung an die lokale Göttin heraus. Dennoch werden mit dem Voranschreiten seiner politischen Karriere, seit seinem Aufstieg zum Nationalsekretär der Partei, Tendenzen für eine gegenseitige Beeinflussung seiner politischen Karriere und seiner Beziehung zum Tempel augenfällig. Zum einen begründet er selbst seinen beruflichen und politischen Aufstieg ausnahmslos durch eine unmittelbare Einflussnahme Dhūmāvatīs und durch ihre direkte Unterstützung, wie er am 10. 03. 2005 formulierte:

> „Alles, worin ich heute richtig liege, ist durch Māṁ bewirkt. Ich verlasse mich vollständig auf den Tempel der Māṁ Dhūmāvatī. Niemand sonst ist mir so wichtig, nur Māṁ. … Ich bin nichts ohne Māṁ. Vorher war ich nichts, aber sieh mich jetzt an!"

Zum anderen begann auf der Grundlage seiner Verehrung für die generell wohltätige, freigebige und also auch Macht und weltlichen Erfolg verleihende *mohallā devī* jedoch auch eine unmittelbare und öffentliche Einbeziehung der Göttin und des Tempels in den politischen Entwicklungsweg des Dineś Caube. Beispielsweise besucht er den Tempel vor und nach wichtigen Veranstaltungen für seine Partei und selbst vor und nach jeder größeren Kundgebung. Da er in seiner wichtigen Position den Weg hin zu und zurück von solchen Ereignissen nie allein antritt, wird er auch bei seinen Tempelbesuchen regelmäßig von Mitgliedern und Anhängern seiner Partei begleitet. Den vorläufigen Höhepunkt solcher Besuche bildete ein öffentlicher Auftritt mit Hunderten Begleitern nach einer erfolgreichen wichtigen Wahlveranstaltung in Delhi, die mit einer umfangreichen Verehrung Dhūmāvatīs in ihrem Sanktuarium mit Blumen, Gaben usw. einherging. Für diesen Prozess sind natürlich ausschließlich die großzügigen, fruchtverleihenden und milden Wesenszüge der Göttin im Tempel, die mit ihrem Status als *mohallā devī* verbunden sind, bedeutsam. An diesem Beispiel der Göttinnenverehrung im Tempel Dhūpcaṇḍī wird erneut sehr deutlich, dass Dhūmāvatī hier eindeutig die Funktion als *mohallā devī* zugewiesen wird und dass und wie sie daraus folgend als Beschützerin und Wohltäterin für ihre unmittelbaren Schützlinge, die Bewohner des *mohallā* also, verstanden wird. Die Entwicklung dieser gerade beginnenden, noch sehr jungen Verflechtung zwischen dem politischen Aufstieg eines Bewohners des *mohallā* und starkem Verehrer von dessen *mohallā devī* und dem Tempel der Dhūmāvatī kann im Detail nicht vorausgesehen werden. Sehr wahrscheinlich werden aber auch eventuelle weitere Erfolge dieses Verehrers der Göttin zu einem weiteren Prestigegewinn des Tempels, zu dessen Bekanntwerden über die Grenzen des *mohallā* hinaus und in letzter Konsequenz zu einer Erhöhung seiner Bedeutung im *mohallā* und außerhalb davon beitragen.

Umar Śanker Singh gehört zu den Gläubigen, die den Tempel durch Stiftung unterstützten. Er veranlasste 1991 die mit 150000 Rupien umfangreichste Stiftung in der Geschichte des Tempels. Von 1991 bis 1994 wurden mit diesen Mitteln verschiedene bauliche

Veränderungen, Ausbesserungen und Renovierungen ausgeführt – der Boden des vorderen und des hinteren Sanktuariums wurde mit Marmorfliesen ausgelegt und das vordere Sanktuarium wurde vollständig mit weißen Keramikkacheln versehen. Das hintere Sanktuarium wurde stärker verändert: Hier wurden alle Innenwände in halber Höhe mit weißen Keramikkacheln ausgelegt, die vorhandenen *mūrtis* neu arrangiert und drei neue Marmorstatuen installiert.[87] Eine schlichte Stifterinschrift mit Familiennamen und Jahreszahl im hinteren Sanktuarium des Tempels zeugt von dieser Stiftung. Umar Śanker Singh kam in Kontakt mit der Göttin und ihrem Tempel, als seine Familie in den *mohallā* zog. Er begründete seine Stiftung damit, dass Dhūmāvatī ihm im Traum erschienen sei.

Auch Rattan Singh stammt ursprünglich nicht aus Dhūpcaṇḍī. Im Februar 2004 zog der wohlhabende Geschäftsmann in den *mohallā* und bewohnt mit seiner Familie ein Haus in etwa 150 m Entfernung vom Tempel. Während der intensiven Einweihungsfeierlichkeiten für sein Haus hier, die viele religiöse Komponenten aufwiesen, wurde er von den daran beteiligten Brahmanen auf die lokale Göttin aufmerksam gemacht. Er besuchte den Tempel auch erstmalig im Zusammenhang mit diesen Einweihungsritualen. Dabei wurde er auf die baulichen Zustände des Tempels aufmerksam und entschied sich, dringende notwendige Reparaturen und Verbesserungen im größeren Stil zu veranlassen. Für mehrere einhunderttausend Rupien wurde im Herbst 2004 im gesamten Tempelgelände Marmorboden ausgelegt und Teile der inneren Tempelmauer wurden repariert. Rattan Singh kommentierte seine umfangreiche Spende am 11. 03. 2005 folgendermaßen:

> „Im Hinduismus ist das gefordert. Ich bin ein Teil davon. Es war nicht wegen einem persönlichen Wunsch, den ich von der Göttin hatte. Der Tempel ist einfach alt und musste repariert werden, die Treppen und die Mauer auf dem Dach waren gefährlich. Zu Navarātri versammeln sich Hunderttausende Leute hier – es gab sogar die Gefahr von Unfällen. Wenn ich es nicht getan hätte, würde der Tempel immer mehr verfallen. Ich habe gefühlt, dass es meine Pflicht war. … Wenn ich in Zukunft das Gefühl habe, dass es im Tempel Erfordernisse gibt, werde ich es ganz sicher wieder tun."

Für die Entscheidung, den Tempel großzügig zu unterstütztzen, war jedoch ganz offensichtlich die Position ausschlaggebend, die Dhūmāvatī im Viertel als *mohallā devī* einnimmt, wie er weiter ausführte:

> „Wenn du hier lebst, ist ihr Segen notwendig. Ich habe ihr *darśan* genommen, und sie ist sehr mächtig. Sie hat göttliche Kraft. Ich mochte es. … Sie ist Māṁ. Ich nehme ihren Segen, und wir finden Energie (*śakti*). Die ganze Familie glaubt an sie. Die Frauen meiner Familie gehen regelmäßig in den Tempel, jetzt, wo wir hier leben. Vorher hatte niemand eine Beziehung zu Dhūmāvatī."

Auch am Beispiel der beiden zuletzt dargestellten besonderen Verehrer der Göttin lässt sich die Funktion Dhūmāvatīs als *mohallā devī* sehr deutlich erkennen. Die breite und vollkommen unbestrittene Akzeptanz der Göttin als *mohallā devī* und, sogar darüber hinaus, die massive

[87] Zu dieser Stiftung und zu den dadurch herbeigeführten baulichen Veränderungen vgl. Kapitel 3. 3. 1.

Unterstützung ihres Tempels auch bei neuen Mitgliedern der Gemeinschaft im *mohallā* belegen, wie etabliert Dhūmāvatī als mit Abstand bedeutsamste Göttin des Viertels ist. Ihr Wohlwollen und ihr Segen werden von *allen* Bewohnern des *mohallā* als unbedingte Voraussetzung für ein erfolgreiches und glückliches Leben hier begriffen, unabhängig von der Dauer der Zugehörigkeit. Dies ist ein typisches Merkmal für Gebietsgottheiten – Dorf-, Stadtviertel- und Stadtgottheiten gleichermaßen. Sie werden als verantwortlich für alle zu ihrem Wirkungsradius gehörigen Menschen verstanden, die ihrerseits Akzeptanz durch die Gottheit durch deren Würdigung und Ehrerweisung ihr gegenüber erlangen können.

Neben Einzelpersonen, die sich aus unterschiedlichen Gründen von der Masse der Tempelbesucher abheben, stand auch eine Gruppe in einer besonderen Beziehung zum Tempel. Die *Dhobi*-Gemeinschaft[88] des Rāj Mandīr Mohallā am Buṃḍī Ghāṭ[89] hielt hier bis 1982 alle Pañcāyat-Sitzungen ab.[90] Diese Wäschergemeinschaft, die noch gegenwärtig etwa 5,5 km vom Tempel der Dhūmāvatī entfernt lebt und arbeitet, gehört mit einundfünfzig Häusern zu den größeren Wäschergemeinschaften von Benares.[91] Sie frequentierte den Tempel für Pañcāyat-Sitzungen häufig:

> „Seit sehr langer Zeit sind wir, und auch unsere Vorfahren waren es, mit dem Tempel der Dhūmāvatī verbunden. Wir sind dahin gegangen, wann immer Probleme in der Gemeinschaft auftauchten: in Familien, unter Nachbarn, Streitigkeiten, Hochzeitsprobleme usw. Es gab keine festen Termine für diese Treffen. Unsere Vorfahren haben diesen Ort ausgewählt – ich weiß nicht, warum. Aber wir wissen, dass Dhūmāvatī sehr mächtig ist, sie hat *śakti*. Also kann dort niemand lügen, denn *devījī* sitzt auf seiner Zunge. Vor langer Zeit war das ein sehr einsamer Ort, sehr wenige Leute wohnten dort, und es gab einen großen Platz zum Sitzen und Sich-Versammeln. In anderen Tempeln gab es nicht so gute Bedingungen, vielleicht wurde der Tempel auch deshalb ausgewählt. Aber vor ungefähr zwanzig oder fünfundzwanzig Jahren haben wir Probleme mit einem *pūjārī* dort bekommen. … Dann hat unsere Gemeinschaft beschlossen, dort nicht mehr hinzugehen. Jetzt haben wir unseren eigenen Ort für solche Zwecke. … Wir gehen noch immer gern zum Tempel der Dhūmāvatī, aber nur für persönlichen *darśan* – zum Beispiel zum *havana* während Navarātri.“[92]

Die Pañcāyat-Sitzungen im Tempel Dhūpcaṇḍī waren offizielle Versammlungen; sie wurden, wie generell üblich, polizeilich angemeldet und eine geringe Gebühr von zwei Rupien wurde für jedes Treffen an sowohl Tempel als auch Polizei gezahlt. 1982 führten Unstimmigkeiten

---

[88] *Dhobis* gelten im Hinduismus als rituell unrein durch ihren Kontakt mit Körperschmutz. Gleichzeitig sind sie durch ihre Funktion, diesen zu entfernen, aber auch im weitesten Sinne beteiligt an der Wiederherstellung des rituell reinen Grundzustandes. Mitunter wurden sie deshalb als rituelle Spezialisten niedriger Art betrachtet. Vgl. unter anderem Leach (1958, 157). Wie Barbiere auch wirken sie als „reinigende“ Kräfte in mehrerer Hinsicht. Weil sie unmittelbar im Prozess der Reinigung involviert sind, wird ihnen eine zum Teil als gefahrvoll angesehene Macht innewohnend geglaubt.

[89] Für Informationen zu *ghāṭ* und Gottheiten dort vgl. Gutschow/Michaels (1993, 60) und Singh (1993, 96).

[90] Für eine kurze Zusammenstellung von Rolle und Wirken des *pañcāyat* in *Dhobi*-Gemeinschaften generell vgl. Channa (1974, 319-321).

[91] Zu sozialen und religiösen Strukturen von *dhobīs* in Benares vgl. vor allem die bislang ausführlichsten Studien zu *dhobīs* hier, Schütte (2003) und Schütte (2006, 279-301). Der Tempel der Dhūmāvatī erscheint dabei – wenig verwunderlich – nicht.

[92] Selūlāl Kannaujiyā, *caudhrī* und einer von fünf gegenwärtig amtierenden Vorsitzenden des *pañcāyat* der Wäschergemeinschaft des Rāj Mandīr Mohallā am Buṃḍī Ghāṭ, am 08. 02. 2005.

über die finanzielle Beteiligung der Wäschergemeinschaft an Reparaturarbeiten im Tempel zum Rückzug der Gemeinschaft von hier.

Die Pañcāyat-Sitzungen der *Dhobi*-Gemeinschaft des Rāj Mandīr Mohallā waren die einzigen regelmäßigen Besuche einer auswärtigen Gemeinschaft im Tempel. Letztere wählte diesen Ort aber nicht vorrangig, weil er Sitz der Göttin Dhūmāvatī ist. Vielmehr spielten praktische Gründe – die günstigen räumlichen Bedingungen des Tempels – offenbar eine wichtige Rolle. Die Betonung in den Auswahlkriterien liegt nicht auf der Göttin hier, sondern auf ihrem Tempel. Dennoch ermöglicht die Tatsache, dass eben dieser Tempel für die sehr wichtigen gemeinschaftsinternen Pañcāyat-Sitzungen ausgewählt wurde und vor allem dass die *pūjārīs* hier diese im Tempel tolerierten, eine Aussage über das hiesige Selbstverständnis zur Göttinnenrepräsentation. Obwohl Dhūmāvatī eindeutig als *mohallā devī* verstanden wird, die vor allem in ihrem lokal definierten Wirkungsbereich in Dhūpcaṇḍī wirkt, wird ihr generell positiver Einfluss auch über die Grenzen des Viertels hinaus nicht in Frage gestellt.[93] Als allgemein wohltätige *devī*, die „sehr mächtig ist" und die „*śakti*" hat, kann Dhūmāvatī von *allen* Verehrern unabhängig von deren Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des lokalen *mohallās* um Unterstützung ersucht werden.

Mehrere Verehrer der Göttin Dhūmāvatī nehmen im Umfeld ihres Tempels in Dhūpcaṇḍī eine besondere Rolle sein. Sie alle unterhalten ausnehmend enge, jedoch verschiedenartige Beziehungen zum Tempel, aber natürlich auch zur hier ansässigen Göttin. Neben Stiftern, die teilweise erheblich zu den baulichen Instandhaltungen beitrugen beziehungsweise solche erst ermöglichten, gehören Personen, die von den *pūjārīs* in die Ritualausübung im Tempel einbezogen wurden und die eine teilweise führende Rolle in ausgewählten Ritualen spielten, so in *havanas*. Auch die bislang einzige Publikation im Tempelumfeld wurde von einem Verehrer der *mohallā devī* initiiert – die Idee zur Herausgabe des Heftes *Māṁ Dhūmāvatī Tantram* stammte von einem Bewohner des *mohallās* und regelmäßigem Tempelbesucher, der zudem zum Einen den Herstellungsprozess des Heftes organisierte und finanzierte und zum Anderen für dessen gesamte inhaltliche Kompilation verantwortlich zeichnet.

[93] Rāmsūrat Gosvāmī begründete die *Pañcāyat*-Sitzungen hier beispielsweise am 10. 05. 2003: „Wenn ein Problem woanders nicht gelöst wird, hier wird es das."

6. 2. 3. Verehrer mit tantrischem Bezug

Im Tempel der Dhūmāvatī spielen verschiedene Verehrer mit tantrischer Anbindung an die Göttin eine Rolle. Diese Gläubigen[94] stehen nur teilweise in Beziehung zueinander, und obwohl ihre Anzahl insgesamt gering ist, kennen sie sich nicht zwangsläufig. Individuelle Verehrer mit tantrischem Hintergrund erscheinen im Tempel ebenso wie Gruppen, deren Mitglieder enge Verbindungen zueinander unterhalten. Die Verbindung dieser Personen zu Dhūmāvatī besteht auf verschiedene Weise, aus unterschiedlichen Gründen und wird bewirkt, angeregt und angeleitet von verschiedenen Autoritätspersonen und *gurus*. Alle Gläubigen, die selbst tantrisches Ritual praktizieren, besuchen den Tempel wie andere Verehrer auch regelmäßig zum *darśana* der Göttin. Ihr tantrisches Ritual unternehmen sie zumeist nicht hier. Nur an einem Termin im Jahr, an Dhūmāvatī Jayantī an Jyeṣṭha Śuklapakṣa 8, verlagert eine Gruppe ihr tantrisches Ritual in den Tempel.[95] Um eine hinreichende Illustration zum vor allem religiösen Hintergrund der bekennenden Tantiker im Tempelumfeld erhalten zu können und um daraus möglicherweise Rückschlüsse auf Bedeutung und Position von praktizierenden Tantrikern und von tantrischem Ritual generell für den Tempel ziehen zu können, werden diese Personen und ihre Beziehung untereinander im Folgenden vorgestellt.

Die fünf Mitglieder der Verehrergruppe an Dhūmāvatī Jayantī sind durch ihren gemeinsamen *guru*, Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand – sein bürgerlicher Name lautet Dr. Nārāyaṇa Datta Śrīmālī – verbunden.[96] Der 1999 verstorbene *guru* hatte seinen Sitz in Jodhpur und etwa fünfzigtausend Anhänger.[97] Nach seinem Tod wurde seine Tradition von dessen Söhnen Nandākiśor Śrīmālī, Kailāscandra Śrīmālī und Arvind Śrīmālī weitergeführt, die gegenwärtig zusammen etwa fünfundzwanzig Anhänger haben. Das Interesse und Wirken Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand war nicht auf bestimmte Gottheiten beschränkt.[98] Die fünf Verehrer sind namentlich[99]:

Lallan Prasād Śarmā erhielt 1994 *guru dīkṣa* und 1996 *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Er erhielt auch *dīkṣā* der Bagalā – wie alle anderen *dīkṣās* vom selben *guru* Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand. Lallan Prasād Śarmā, zum Zeitpunkt des Interviews 58 Jahre alt, arbeitete als Ingenieur in Bombay. Nach dem Umzug nach Benares arbeitete er in einem Taxigeschäft als Koordinator. 1994 verließ er alle beruflichen Tätigkeiten, um sich uneingeschränkt seinen religiösen Interessen widmen zu können. Er wurde als erster der Gruppe durch dessen Schriften auf den späteren gemeinsamen *guru* aufmerksam. 1994 wurde er zum Anhänger des

[94] Verschiedene Personen aus dem Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī erscheinen in dieser Arbeit namentlich, ohne Pseudonym. Dies folgt nicht selten einem expliziten Wunsch der Genannten. Von allen in dieser Arbeit namentlich genannten Personen, auch der Verehrer mit tantrischem Bezug, wurde eine Genehmigung zur Publikation ihres Namens und der wiedergegebenen Daten eingeholt.

[95] Für Details des tantrischen Rituals an diesem Tag vgl. Kapitel 5. 2. 7.

[96] Paramahaṃsa ist die Bezeichnung für sowohl Mitglieder einer bestimmten śivaitischen Sekte als auch ein Titel für Asketen auch anderer Sekten. Paramahaṃsas sind mythische Vögel in asketischen Texten, deren Schnabel Wasser aus Milch filtern können. Davon abgeleitet bezieht sich die Bezeichnung von Asketen auf deren höchsten Zustand, in dem der betreffende Paramahaṃsa Lüge (Wasser) und Wahrheit (Milch) unterscheiden kann. Vgl. Gutschow/Michaels (1993, 149).

[97] Angaben von Lallan Prasād Śarmā, am 08. 06. 2003.

[98] Vedaprakāś Jaisvāl am 07. 06. 2003.

[99] Alle Angaben stammen von den benannten Personen selbst aus Interviews am 07. und 08. 06. 2003.

guru Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand. Vor der Begegnung mit diesem hatte er wie alle anderen Mitglieder der Gruppe keinerlei Kenntnisse über die Daśamahāvidyās oder über die einzelnen Göttinnen der Gruppierung. Lallan Prasād Śarmā dazu, wie der Wunsch nach *dīkṣā* einer Mahāvidyā und speziell Dhūmāvatīs seiner Meinung zufolge entsteht:

> „Das passiert ganz natürlich. Jeder trägt das *tattva* einer bestimmten Gottheit in sich. Das *tattva* zieht die entsprechende Gottheit an, man interessiert sich für sie und nähert sich ihr an. Letztlich weiß nur der *guru*, für welche Gottheit du *dīkṣā* benötigst. Natürlich braucht man dafür einen *satguru*, der zu *trikāldarśan*[100] fähig ist, nicht einen dieser Fünf-Rupien-*Gurus* von der Straße."

Gegenwärtig ist Lallan Prasād Śarmā das aktivste Mitglied der Gruppe. Er wurde im Jahr 2000 auch auf den Tempel der Dhūmāvatī aufmerksam. Er besucht ihn regelmäßig, stellte ihn den anderen Mitgliedern vor und regte an, dort an Dhūmāvatī Jayantī *japa* auszuführen.

Belā Śarmā, Ehefrau von Lallan Prasād Śarmā, erhielt 1997 *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Auch sie erhielt vom selben *guru* außerdem *dīkṣā* für Bagalā, Śiva und Nārāyaṇa. Sie ist 50 Jahre alt und arbeitet auch gegenwärtig als Schullehrerin. In Kontakt mit dem gemeinsamen *guru* kam sie durch ihren Ehemann. Wie für diesen wurden alle *dīkṣās* für sie durch Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand ausgewählt. Persönliche intensive Beschäftigung mit den genannten Gottheiten ergab sich als Folge der Initiationen.

Javāhar Lāl Śarmā, Bruder Belā Śarmās und Schwager Lallan Prasād Śarmās, erhielt 1999 *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Daneben besitzt er keine weiteren *dīkṣās.* Er erhielt seine erste und einzige Initiation im Sterbejahr des *gurus*; weitere wären eventuell gefolgt. Javāhar Lāl Śarmā arbeitet als Seemann. Wegen seiner häufigen Abwesenheit aus Benares hatte er an Dhūmāvatī Jayantī 2003 zum ersten Mal Gelegenheit, den Tempel der Dhūmāvatī aufzusuchen. Auch er wurde durch Mitglieder seiner Familie, insbesondere durch seinen Schwager, auf Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand aufmerksam.

Yogendra Gautam besitzt selbst keine *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Er ist Anhänger des *guru* Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand und der Gruppe durch diesen gemeinsamen Hintergrund bekannt. Seine Teilnahme an *japa* zu Dhūmāvatī Jayantī erfolgte aus eigenem Interesse, welches wiederum von Lallan Prasād Śarmā angeregt wurde.

Vedaprakāś Jaisvāl besitzt wie Yogendra Gautam keine *dīkṣā* der Dhūmāvatī. Wie letzterer steht er mit der Gruppe durch den gemeinsamen *guru* in Verbindung. Als einziger der Gruppe führte Vedaprakāś Jaisvāl an Dhūmāvatī Jayantī *prayoga* der Göttin aus. Seine Aktivitäten waren deutlich vom gemeinsamen *japa* abgegrenzt. Er vollzog diesen *prayoga* ebenso wie *ojhāī* unter Zuhilfenahme Dhūmāvatīs hier erstmals, auf Anraten und mit anfänglicher Unterstützung Lallan Prasād Śarmās.

Diese Verehrer unterhalten deutlich erkennbar enge Verbindungen zueinander. Durch den gemeinsamen *guru* bestehen ohnehin Kontakte zueinander, aber auch die Verehrung Dhūmāvatīs führt sie zusammen. Die Beziehung aller Mitglieder der Gruppe zur Göttin wurde

---

[100] Sicht in die drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

dabei von einer Person initiiert; sie wurden durch Lallan Prasād Śarmā auf Dhūmāvatī aufmerksam. Dieser wiederum erhielt seine Kenntnisse über die Göttin durch den *guru* Paramahaṃsa Svāmī Nikhaleśvarānand. Der Gruppe sind keine weiteren Personen mit *dīkṣā* der Dhūmāvatī bekannt. Zu anderen Verehrern des banārsī Tempelumfeldes bestehen keine Bezüge, unabhängig davon, ob diese eine tantrische Anbindung an die Göttin haben oder nicht. Mit den *pūjārīs* des Tempels sind sie bekannt, da ihre außergewöhnlichen Aktivitäten hier an Dhūmāvatī Jayantī von diesen bemerkt und toleriert wurden. Ein kurzer Austausch zu praktischen Aspekten des individuellen Rituals findet an diesem Tag statt, zum Beispiel über einen geeigneten Ort für die länger dauernden Aktivitäten im Tempelgelände. Darüber hinaus unterhalten die *pūjārīs* und diese Verehrer keine Verbindungen.

Neben dieser Gruppe haben vor allem zwei weitere Personen mit tantrischer Anbindung an Dhūmāvatī eine Bedeutung im Tempelumfeld. Noch gegenwärtig ist die auch weit über die Grenzen des *mohallā* hinaus bekannteste Person, die eine Beziehung zu Dhūmāvatī unterhielt und für die diese Göttin eine wichtige Rolle spielte, Bābā Avadhūt Rām. Dieser Asket[101] der Aghorīs ist in ganz Benares und über die Stadtgrenzen hinaus bekannt. In der śivaitischen Sekte der Aghorīs spielen tantrische Rituale eine große Rolle. Die Aghorīs bekennen sich zum Praktizieren des linkshändigen Tantra, in dem die fünf M's – *māṃsa*, *machlī*, *madya*, *mudrā* und *maithuna*[102] – zu *siddhi* führen sollen. In die Öffentlichkeit in Benares gelangte die Sekte im 17. Jh. durch die Gründung des Bābā Kinārām Aghor Āśram durch Bābā Kinārām.[103] Das Gelände des *āśrama* ist noch gegenwärtig für die Öffentlichkeit zugänglich. Bābā Avadhūt Rām, auch als Śrī Avadhūt Bhagvan Rām bezeichnet, wirkte seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts als spiritueller Leiter dieses *āśrama*.[104] Er ist neben Bābā Kinārām der mit Abstand bekannteste Aghorī, der jemals in Benares lebte und wirkte.[105] Bābā Avadhūt Rām konnte eine hohe Zahl von Anhängern aus vor allem der Ober- und Mittelschicht um sich versammeln.[106] Er nutzte seinen großen Einfluss, um in der Stadt und in deren näherer Umgebung verschiedene Projekte mit religiösem, vor allem aber auch sozialem Hintergrund zu verwirklichen.

1961 gründete Bābā Avadhūt Rām in Paṛau, am Benares gegenüberliegenden Ufer der Gaṅgā und etwa acht Kilometer von der Festung Rāmnagar entfernt, den Bābā Avadhūt Rām Āśrama, auch Avadhūt Bhagvan Rām Kuṣṭh Seva Āśram oder kurz Bhagvan Rām Āśrama genannt, und die gemeinnützige Organisation Śrī Sarveśvarī Samūh. Der *āśrama* beherbergt mehrere Gebäude innerhalb seines Geländes, unter anderem ein Heim für Leprakranke[107], eine Grundschule, eine Bibliothek, eine eigene Presse und einen Buchladen, der vor allem auch interne Druckerzeugnisse – Hefte, Bücher und die im zweiwöchigen Abstand

---

[101] Vgl. auch Dumont (1960, 53), der *avadhūtas* als tantrisches Äquivalent zu *saṃnyāsins* bezeichnet.
[102] Fleisch, Fisch, Alkohol, geröstetes Getreide (oder Rauschmittel) und sexuelle Vereinigung. Zu den fünf M's bei den *aghorīs* vgl. unter anderem Parry (1985, 60-63 und 70f.).
[103] Zum *āśrama* und zu dessen Gründer vgl. Katz (1993, 103-105), Parry (1985, 55f.), Sinha/Saraswati (1978, 144f.) oder Sukul (1974, 215).
[104] Vgl. unter anderem Katz (1993, 105).
[105] Parry (1985, 68) bezeichnet ihn als „their most illustrious representative in Benares".
[106] Vgl. Parry (1985, 62f.).
[107] Für Details zu diesem Aspekt der Arbeit der Organisation vgl. Katz (1993, 106).

erscheinende hindīsprachige Zeitung *Sarveśvarī Times* – verkauft. Die Organisation veröffentlichte seit ihrer Gründung mehrere Publikationen in Hindī und Englisch, die den Gründer Bābā Avadhūt Rām und dessen Doktrin zum Inhalt haben.[108] Als Sitz der Organisation soll der *āśrama* auch potentielle Interessenten an dessen Arbeit heranziehen und ist dementsprechend anziehend gestaltet: Das Gelände ist zum großen Teil von einer Gartenanlage und von Bäumen bedeckt. Das Zentrum der Verehrung bildet eine jedem zugängliche Fläche mit dem geschmückten Sitz des *bābā*, der von Photos des Asketen und Abbildungen und Gemälden von mehreren Gottheiten umgeben ist.[109] Neben den *āśrama* erbaute die Organisation auch ein aufwendiges Marmormausoleum für Bābā Avadhūt Rām. Die Organisation versteht sich als gemeinnützige Verbindung, die Hilfsbedürftige jeder Kaste, jeder Religion und jeder Gemeinschaft unterstützen möchte.[110] Außer in ihrer Arbeit mit Leprakranken liegen Schwerpunkte dieser Tätigkeiten darin, Frauen stärker Bildung zugänglich zu machen, mitgabefreie Heirat zu propagieren und eine kostenlose Gesundheitsversorgung anzubieten.

Das Interesse des Bābā Avadhūt Rām für Dhūmāvatī und seine Beziehung zur Göttin entwickelten sich bereits in der Kindheit des *bābā*, der in Īśvargaṅgī, einem benachbarten Viertel von Dhūpcaṇḍī, aufwuchs. Er wurde zufällig auf den Tempel und die Göttin aufmerksam, nahm wiederholt *darśan* und begann später dort *sādhana*. Nach übereinstimmender Ansicht sowohl seiner Anhänger als auch der *pūjārīs* des Tempels Dhūpcaṇḍī erhielt Bābā Avadhūt Rām *siddhi* von Dhūmāvatī. In den Worten der *pūjārīs*:

> „Jeder weiß, dass Bābā Avadhūt Rām schon als Kind im Tempel gespielt hat. Er hat alle seine Macht von Dhūmāvatī erhalten und *siddhi* von ihr bekommen."[111]
> „Zum Beispiel weiß jeder, dass Bābā Avadhūt Rām zum *mahātmya* und berühmt wurde durch Dhūmāvatī. Er ist ein berühmter Tantriker."[112]

Und in den Worten des stellvertretenden Leiters des *Bhagvan Rām Āśrama*, Śahe Rām, am 05. 03. 2005:

> „*Bābā* ging sporadisch zum Tempel der Dhūmāvatī. Eines Tages hat er einen Schüler dorthin geschickt und ihn beauftragt, der *devī* etwas zu sagen. Er tat es und kam zurück, und gefragt von *Bābā*, was passiert sei und was er gesehen habe, antwortete er: Nichts. Dann gingen beide zum Tempel, und dort in der Nähe hielten sie an einem Photoladen. *Bābā* nahm ein Photo und

---

[108] Sie lassen sich unterteilen in von Bābā Avadhūt Rām selbst verfasste Werke, in Publikationen der Organisation mit gesammelten Aussprüchen des *bābā* und in Werke über letzteren. Die wichtigsten von Bābā Avadhūt Rām selbst verfassten Werke sind *Aghoreśvara Samṛti Vacanāmṛta*, *Mṛtya aur Antyeṣṭi Kriyā* und *Mere Vidyālaya Merā Gāṁv*. Seine Aussprüche wurden gesammelt in *Aghoreśvara-Vākya* (vol. 1-3), *Aghoreśvara ke Kalyāṇaprada Saṁdeśa* (vol. 1-4), *Augha Vāṇī* und *Saphaltā kī Kuṅjī*. Über den Asketen und über sein Wirken erschienen mehrere Werke: *Aughaṛ Bhagvānrām* von *Yajñārāyaṇa Caturvedī* und in Englisch „An Introduction to Shri Sarveshwari Samooh" von Bali Ram Pandey, „ „Oasis of Stillness" von Aughar Harihar Ram und „My Rama lives in Mind not in Exile" von Subhash Chandra Mazumdar.

[109] Dhūmāvatī befand sich bei meinem Besuch am 05. 03. 2005 nicht unter ihnen.

[110] Vgl. unter anderem Pandey (1979, 2-3). Zur Widersprüchlichkeit dieses Anspruches in der Doktrin des Bābā Avadhūt Rām und in der Organisation vgl. Parry (1985, 68f.).

[111] Rāmsūrat Gosvāmī am 10. 05. 2003.

[112] Lāljī Gosvāmī am 10. 03. 2003.

> bewegte seine Hände darüber und darauf. Ein Photo von Dhūmāvatī erschien, und der Schüler sagte: Ja, genau so eine Dame habe ich im Sanktuarium gesehen. Aber ich dachte, dass es eine lebende Frau ist, die dort vielleicht verehrt… Die Bedeutung dieser Geschichte ist, dass *Bābā* die Macht hatte, Dhūmāvatī erscheinen zu lassen. *Bābā* hat ganz sicher einige spezielle Kräfte von Dhūmāvatī bekommen.“

Die Verbindung des Bābā Avadhūt Rām zu Dhūmāvatī spielt dabei für den *āśrama* oder die Organisation keine wesentliche Rolle. In keiner der oben genannten Publikationen der Organisation zum Leben und Wirken ihres Gründers wird sie erwähnt; vielen Mitgliedern der Organisation ist sie jedoch bekannt. Bābā Avadhūt Rām wirkte zeit seines Lebens sehr aktiv und vielfältig, so dass dieser persönlichen Beziehung zu einer bestimmten Gottheit als einer weiteren Facette seines Wirkens von Seiten der Organisation bislang keine große Aufmerksamkeit zukam. Im Tempelumfeld der Dhūmāvatī dagegen ist das Verhältnis zwischen dem Asketen und der Göttin allseits bekannt. Dieser Verehrer der Göttin war der bis dato namhafteste Tempelbesucher überhaupt und er genießt als solcher einen hohen Bekanntheitsgrad. Darüber hinaus wird ihm natürlich aber auch deshalb, weil er nach einheitlichem Glauben *siddhi* von Dhūmāvatī erhielt, eine besonders nahe Beziehung zur Göttin zugesprochen. Als Beleg für die Macht der Göttin im Allgemeinen und für ihren fruchtbaren Einfluss auf den Lebensweg ihrer Verehrer im Besonderen wird im Tempel häufig Bābā Avadhūt Rām angeführt. Praktische oder inhaltliche Beziehungen zwischen Bhagvan Rām Āśrama und dem Tempel der Dhūmāvatī über die persönliche Verbindung des Asketen hinaus bestanden und bestehen nicht.

In Zusammenhang mit Bābā Avadhūt Rām ist ein weiterer Verehrer mit tantrischem Hintergrund zu sehen, Tāpe Śanker Pāṇḍe. Als ein Schüler des Bābā Avadhūt Rām genießt er im Tempelumfeld hohes Ansehen. Inzwischen hat er selbst als *guru* Schüler angenommen. Er ist damit erfolgreich; die von ihm gehaltenen öffentlichen Zusammenkünfte sind gut besucht. Seine frühere Beschäftigung als Rechtsanwalt hat er aufgegeben. Seine Beziehungen zum Tempel der Dhūmāvatī bestehen seit über fünfzig Jahren, in denen er den Tempel sehr häufig und regelmäßig besuchte. Gegenwärtig hat er diese Besuche, die ausschließlich der persönlichen Verehrung gewidmet waren, wegen seines hohen Alters eingestellt.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Verehrer mit auch bekennend tantrischem Hintergrund den *pūjārīs* im Tempel Dhūpcaṇḍī nicht nur willkommen sind, sondern dass ihnen durchaus auch ein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Dabei spielt jedoch sicherlich eine Rolle, dass eigentliches tantrisches Ritual dieser Gläubigen hier nur sehr selten unternommen wird.[113] Damit wird die Masse der Tempelbesucher also nicht mit solchem konfrontiert. Dies wiederum gibt den *pūjārīs* die Möglichkeit, ihre öffentliche Präsentation der Göttin als *saumya*, wohltätige *mohallā devī* aufrecht zu erhalten. Die Position, die bekennenden Tantrikern im Tempel eingeräumt wird, widerspricht also nur auf den ersten Blick dem Bestreben der *pūjārīs*, den tantrischen Hintergrund vor der Masse der

[113] Zur einzigen Ausnahme in der Gegenwart, zur Verehrung mit tantrischen Elementen an Dhūmāvatī Jayantī, vgl. Kapitel 5. 2. 7.

Tempelbesucher nicht zu thematisieren. Wie in dieser Arbeit wiederholt angegeben wurde, erkennen alle *pūjārīs* die tantrische Anbindung Dhūmāvatīs an. Häufig gehen sie sogar von einer Notwendigkeit von auch tantrischer Verehrung für die Göttin aus. Die Akzeptanz für Tantriker im Tempel folgt dieser Auffassung und ist bei näherem Hinsehen also folgerichtig. Innerhalb der Transformationsprozesse von einer tantrischen, gefahrvollen Göttin zu einer milden, zugänglichen *mohallā devī* werden von den Spezialisten für Dhūmāvatī im hiesigen Tempel, von den *pūjārīs*, *beide* Annäherungen an die Göttin mit *beiden* Verehrungsformen akzeptiert – tantrisch und nichttantrisch. Obwohl die Masse der Tempelbesucher sich der Göttin also zweifelsohne aus nichttantrischer Perspektive nähert und die öffentliche Präsentation der Göttin durch die *pūjārīs* ebenso zweifelsohne fast ausschließlich diesen Auslegungen folgt, erscheinen dennoch auch weiter verschiedene Hinweise auf die tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs. Sie äußern sich auch in der Akzeptanz tantrischer Verehrer durch die *pūjārīs* im Tempel. Die Transformationsprozesse zur Göttinnenrepräsentation im Tempel Dhūpcaṇḍī sind offensichtlich gegenwärtig noch keineswegs abgeschlossen, sie dauern an.

7. Schlussbemerkungen

Dhūmāvatī, so zeigen die Untersuchungsergebnisse dieser Studie, war in ihren Repräsentationen von der ersten Erwähnung in den Schriftquellen bis zur gelebten Verehrungspraxis im rezenten Hinduismus radikalen Transformationsprozessen unterzogen. Die Divergenzen zwischen den Interpretationen Dhūmāvatīs in mittelalterlichen tantrischen Quellen und der Evolution in ihrem kontemporären Tempel in Benares betreffen alle wesentlichen Aspekte der Göttin: ihr Ritual, ihre Ikonographie, ihre charakterliche Erscheinung, ihre Mythologie und nicht zuletzt die ihr zugewiesenen Wirkungsbereiche und Funktionen. Die ihrem tantrischen Ursprung nach und in allen Schriftquellen so dargestellte gefahr- und unheilbergende, furchterregende, wilde, verhärmte, erbarmungslose, abweisende und unzugängliche Göttin, der ausschließlich die Funktion der Unschädlichmachung von Feinden zugewiesen ist, wird in ihrem Tempel im *mohallā* Dhūpcaṇḍī in Benares als glückvolle und Wohlergehen gewährende, milde, gütige, freigebige, fürsorgliche, allen Verehren zugeneigte und zugängliche *devī* in der Funktion als Stadtviertelgottheit interpretiert und verehrt. Diese Transformationen haben eine Vielzahl von Ursachen.

Die schriftliche Überlieferung, so konnten die Textstudien in dieser Arbeit belegen, präsentiert die Göttin über mehr als sechs Jahrhunderte hinweg einheitlich. In allen Quellen von der Ersterwähnung bis zur einzigen Zäsur in der Textgeschichte werden die Inhalte ohne wesentliche Abweichungen tradiert. Diese Zäsur ist erst im ausgehenden 19. Jh., in den Quellen *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, zu setzen. Dort erscheinen erstmals umfassende Hymen für Dhūmāvatī, die neben Inhalten aus der bis dato exklusiven tantrischen Repräsentation der Göttin auch Inhalte aus der sanskritisierten hinduistischen Orthopraxie propagieren und letztlich bereits eine Gleichsetzung Dhūmāvatīs mit Durgā anstreben. Diese junge, erst etwa einhundert Jahre andauernde Entwicklung belegt Vereinheitlichungs- und Pazifizierungsversuche in der Texttradition der Göttin, welche jedoch deren ursprüngliche tantrische Repräsentation bislang keineswegs vollständig überdecken. Kennzeichnend für die Schrifttradition Dhūmāvatīs bis in die Gegenwart ist vielmehr, dass die Göttin nur in tantrisch geprägter Literatur und dabei nur im Zusammenhang mit der Gruppierung der Daśamahāvidyā erscheint.[1] Dort jedoch wird sie – wie alle anderen Mitglieder der Gruppe auch – separat, individuell und häufig ausführlich dargestellt. Über den Daśamahāvidyā-Kontext hinaus weist Dhūmāvatī keine Texttradition auf; sie fand keinen Eingang in die purāṇische Literatur wie einige andere individuelle Mahāvidyās. Selbst die wenigen Schilderungen von Ursprungsmythologien der Göttin bleiben auf tantrische Quellen beschränkt. Über die genauen Ursachen dafür kann nur gemutmaßt werden; mit sehr großer Wahrscheinlichkeit hatten jedoch die ausnehmend gefahrvolle und unheilbergende Auslegung Dhūmāvatīs und ihre Verbindung mit Entbehrung, (sozialem) Verfall und Elend einen entscheidenden Anteil daran, dass die Göttin bis in die Gegenwart keinen Einzug in

[1] Einzige Ausnahme ist die erste, noch kurze Erwähnung der Göttin überhaupt im wahrscheinlich in das 12. Jh. zu datierenden *Śāradātilakatantra*, in dem die Göttin zwar bereits in einem tantrischen Umfeld präsentiert wird, aber noch keine Verbindung zu den Daśamahāvidyās hergestellt ist.

nichttantrische Schriften hielt und, auch wegen dieser fehlenden Propagierung in verbreiteten Texten, bislang für breite Verehrerkreise außerhalb des tantrischen Umfeldes nicht interessant wurde. Die in der Schrifttradition der Göttin überlieferte spezifische Repräsentation erscheint ganz offenkundig nur in einem tantrischen Rahmen und darin besonders in Verbindung mit magisch geprägten tantrischen Ritualen, den *Ṣaṭkarman*-Ritualen, erwünscht, zweckmäßig und adäquat. In diesem Rahmen jedoch, so belegt vor allem auch jegliches Fehlen von elementaren Modifikationen oder Umgestaltungen in allen Aspekten der Repräsentation Dhūmāvatīs im gesamten Verlauf ihrer Quellengeschichte bis ins ausgehende 19. Jh., wurde der konzeptuelle Entwurf der Göttin erfolgreich integriert und bewahrt.

Ihre Repräsentation in der tantrischen Literatur steht in unmittelbarer Verbindung mit der Dhūmāvatī im Ritual zugewiesenen Funktion der Bändigung beziehungsweise Beseitigung von Feinden, *śatrunigraha* oder *uccāṭana*. Auch diese Funktion wird in den Quellen von der ersten Erwähnung bis gegenwärtig übereinstimmend benannt. Funktion, Ritual, Charakter und Ikonographie der Göttin bedingen sich natürlich gegenseitig, stehen in einem direkten Zusammenhang und wirken aufeinander. Das Unheils-, Schreckens- und Gefahrenpotenzial, das Dhūmāvatī zugeschrieben wird, erstreckt sich über alle diese Aspekte ihrer Erscheinung. Dhūmāvatī wird in den tantrischen Quellen übereinstimmend als ausgezehrte und permanent unter unbefriedigten, quälenden körperlichen Bedürfnissen wie Hunger und Durst leidende Witwe mit verwildertem Haar und schroffem Charakter dargestellt: als zornig, rau, sehr grausam blickend, unstet, außerordentlich hinterlistig, schreckenerregend und im Streit wohnend. Ihr verwahrlostes und in Teilen orientierungsloses Wesen äußert sich auch visualisiert in ihrer verschmutzten Kleidung, ihren lückenhaften Zähnen, ihren unruhigen Händen und ihren verwinkelten Augen. Sie sitzt auf einem Wagen ohne Zugtiere, der eine Krähe auf der Flagge hat. In einer Hand hält sie einen Reiswerfel und die andere zeigt die Geste der Wunschgewährung. Es ist nicht verwunderlich, dass eine in den Quellen solchermaßen drastisch als unzugänglich, als gefahrvoll und als Außenseiterin der Gesellschaft und sozialer Verbände jeder Art charakterisierte Göttin, die zudem ausnahmslos auf eine einzige – dunkle – magisch-tantrische Funktion festgelegt blieb, wenig anziehend auf Anhänger außerhalb des tantrischen Umfeldes wirkte.

Mithilfe von ethno-indologischen Untersuchungen konnte diese Studie belegen, dass sich dies im Tempel der Dhūmāvatī im *mohallā* Dhūpcaṇḍī in Benares wandelte. Im nach ihr benannten Stadtviertel stieg die Göttin zur Stadtviertelgottheit mit lokalen populärhinduistischen Anbindungen auf, zur *mohallā devī*, und ihr wurden die gemäßen Funktionen zugewiesen – der Schutz der *Mohallā*-Bewohner und die Sorge für deren alltägliche Belange und Probleme, insbesondere auch für Familienwohlergehen. Dies wird an vielen Faktoren im Tempelgeschehen deutlich, unter anderem in der rituellen und verehrenden Praxis sowohl des Alltags als auch des festlichen Jahreszyklus. Das offizielle, von den *pūjārīs* ausgeführte Tempelritual besteht aus zwei täglichen *āratīs*, die den lokalen Traditionen in der Mehrzahl aller Heiligtümer von Benares folgend auf der purāṇischen *pañcopacāra-pūjā* basieren, aber zudem mit Anleihen aus der *ṣoḍaśopacāra-pūjā* erweitert wurden. Auch die ikonographische Präsentation Dhūmāvatīs weicht nicht von der in den

Göttinnentempeln von Benares verbreiteten ab – die *devī* wird vorzugsweise rot oder gelb gekleidet und mit Krone, Stirnmal und Nasenreif geschmückt. Daneben belegt die Auswahl der im Tempel begangenen Festtage die Nähe der hier ansässigen Göttin zur lokalen, nur in Teilen sanskritisierten Tradition; auch diese Auswahl entspricht einem typischen, Stadtviertelgottheiten kennzeichnenden Verehrungsmuster. Besonders die im Tempel regelmäßig stattfindenden Lebenszyklusrituale und dabei vor allem Hochzeitsrituale belegen, wie uneingeschränkt Dhūmāvatī von ihren Verehrern als wohltätige *mohallā devī* und damit als verantwortlich für Familienbelange verstanden wird. Auch die Befragungen von Tempelbesuchern ergaben eindeutig, dass der Göttin entsprechende Wünsche angetragen werden, zumeist nach geschäftlichem Erfolg (als Basis für eine materielle Absicherung der Familie), Hausfrieden und Kindersegen. Dhūmāvatī wird, wieder ihrem Status als *mohallā devī* gemäß, regelmäßig zumeist von Bewohnern des Stadtviertels verehrt. Deren Mehrheit unterhält enge Beziehungen zur Göttin und zu ihrem Tempel. Typisch für Stadtviertelgottheiten und zutreffend für Dhūmāvatī ist auch, dass ihr Wirkungsradius bislang lokal, eben auf das Stadtviertel, begrenzt blieb. Propagierungsversuche für Göttin oder Tempel darüber hinaus fehlen gegenwärtig fast gänzlich. Auch die mythologischen Ursprungsgeschichten zur Göttin in ihrem Tempel in Dhūpcaṇḍī betonen die lokale Bindung Dhūmāvatīs an den *mohallā*.

Im Zusammenhang mit ihrer Entwicklung zur Stadtviertelgottheit mit populärhinduistischer Prägung war und ist Dhūmāvatī vor allem zwei, in hinduistischen Traditionen verbreiteten Tendenzen unterworfen. Für die rezenten Entwicklungen im Tempel Dhūpcaṇḍī sind erstens Assimilations- und Integrationsprozesse von tantrischer Heteropraxie in hinduistische Orthopraxie bedeutsam. Diese Prozesse sind im Tempel nicht abgeschlossen; vielmehr erscheinen exoterische und esoterische Gottheitsrepräsentationen und Ritualpraktiken in Teilen parallel und werden in ihrem Verhältnis zueinander fortwährend ausgehandelt. Diese Gleichzeitigkeit von tantrisch geprägten und mit hinduistischer Orthopraxie bereits in erheblichen Teilen vereinheitlichten Göttinnenrepräsentationen lässt deutlich inklusivistische Züge erkennen.

Die Göttin unterliegt im Tempel Dhūpcaṇḍī zweitens wie viele andere individuelle *devīs* auch ohne tantrischen Ursprung Prozessen von ‚Saumyaisierung' und Versuchen der Vereinheitlichung mit der Großen Göttin des Hinduismus. Dabei wird versucht, Göttinnen mit in Teilen noch individuellen Identitäten auch außerhalb der hinduistischen Orthopraxie schrittweise zur Manifestation der Großen Göttin – wahlweise als Mahādevī, Durgā oder Pārvatī benannt – zu erklären; die beiden wichtigsten Folgen solcher Entwicklungen sind die konsequente Pazifizierung der betreffenden Göttinnen und ihre Eingliederung in den panhinduistischen, brahmanisierten Pantheon. Diese für Dhūmāvatī in den Texten des späten 19. Jh., in *Mantramahārṇava* und *Śāktapramoda*, eingeleiteten Transformationsprozesse wirken also auch im rezenten Tempel in Benares – zusätzlich erhielten sie hier jedoch eine weitere, außergewöhnliche Intensivierung durch die Interpretation der Göttin als Stadtviertelgottheit. Als sorgender, schützender *mohallā devī* wird Dhūmāvatī von der Masse der Tempelbesucher in Dhūpcaṇḍī ganz selbstverständlich ein wohltätiger Charakter

zugewiesen, und sie wird von ihnen fast ausnahmslos als Mutter, als Māṁ, betrachtet und verehrt. Sie wird dabei als *saumya*, verheiratet und als Manifestation der Pārvatī oder als unverheiratete Manifestation der Durgā mit einem wie letzterer innewohnendem, schützendem *Ugra*-Potenzial interpretiert. Der Status als Stadtviertelgottheit dominiert alle Tendenzen, Entwicklungen und Transformationen der Göttin hier grundsätzlich; er charakterisiert die rezente Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī.

In der vorliegenden Studie wurde festgestellt und diskutiert, dass Stadtviertelgottheiten generell eine tragende, über ihre unmittelbare religiöse Bedeutung hinausgehende Rolle spielen, besonders als identitätsbildend, -formend und -erhaltend für die Gemeinschaft in ihrem jeweiligen Wirkungskreis, im jeweiligen *mohallā*. In Benares ist neben dem die Stadt übergreifend kennzeichnenden Lebensstil von *banārsīpan* in den Vierteln selbst *mohallāpan*, ein Bewusstsein der Identität in der Nachbarschaft und ein Gemeinschaftsgefühl, wesentlich für die Selbstwahrnehmung. *Mohallāpan* ist Voraussetzung für die Entwicklung der *mohallā devatās*, der gemeinschaftlich anerkannten Stadtviertelgottheiten. Eine solche gemeinsame lokale Schutzgottheit im *mohallā* wiederum spielt eine wesentliche Rolle für dieses Empfinden der eigenen Identität im *mohallā*, sie ist aber auch für die Präsentation nach außen, für die Positionierung des Viertels in der Stadt und für die Abgrenzung gegenüber anderen Vierteln bedeutsam. Die Selbstdarstellung des Viertels und seiner nachbarschaftlichen Gemeinschaft soll vorrangig durch das Ausrichten von Festlichkeiten im Viertel erreicht werden, die von Bewohnern anderer *mohallās* besucht werden. *Śṛṅgārs* der *mohallā devatās* sind dabei die bevorzugten Anlässe, und die durch ihren viertelübergreifenden Besuch erzeugten Interaktionen wirken zweifach. Sie stärken intern, innerhalb des Viertels, *mohallāpan* und stützen extern, im Zusammenwirken der *mohallās* im Stadtgefüge in seiner Gesamtheit, die interkommunale Kommunikation und somit wieder *banārsīpan*. Stadtviertelgottheiten – speziell in Benares, aber darüber hinaus auch grundsätzlich in Südasien – sind also weit stärker als andere Gottheiten mit den lokalen Gemeinschaften assoziiert und in ihnen verhaftet; sie prägen nicht nur die religiösen, sondern in Verbindung damit auch komplexer die sozialen Verhältnisse und Konstellationen in ihnen. Über diese Zusammenhänge wiederum beeinflussen *mohallā devatās* aber zudem die umfassenden religiösen und sozialen Wechselbeziehungen über die Stadtviertel hinaus, in ganzheitlichen urbanen Räumen generell.

Unter anderem am Beispiel von Benares ist nachzuweisen, dass sich dabei für die *mohallā devatās* verschiedener Viertel Unterschiede beobachten lassen – sie haben natürlich jeweils eine eigene Geschichte und Entwicklung, die sich aus dem spezifischen Hintergrund des Viertels und seiner Gemeinschaft herleitet. Besonders unterscheiden sich die Stadtviertelgottheiten im modernen Benares im Ausmaß ihres Einflusses und Prestiges. In verschiedenen *mohallās* von Benares erlitten jeweils traditionell ansässige *mohallā devatās* einen Verlust ihres Einflusses. Begründet sind solche Entwicklungen häufig darin, dass die ursprünglichen Stadtviertelgottheiten in ihrer Bedeutung von aktuell aufgestiegenen, zumeist panhinduistischen, im Viertel überwiegend erst jung ansässigen Gottheiten verdrängt wurden. Obwohl ihre Position als offizielle Stadtviertelgottheiten weiter besteht, verloren diese

Gottheiten an realer Bedeutung für die religiöse Struktur im Viertel. Dhūmāvatī gehört nicht zu ihnen – sie besitzt einen ausnehmend hohen Grad an Ansehen, Autorität und Einfluss im Viertel und hat die charakteristische Position und Bedeutung einer Stadtviertelgottheit im *mohallā* Dhūpcaṇḍī zweifellos inne. Damit ist Dhūmāvatī auch repräsentativ und Paradigma für eine einflussreiche, aktiv in *Mohallā*-Strukturen integrierte und darin wirkende Stadtviertelgottheit.

Der Status Dhūmāvatīs als Stadtviertelgottheit reicht dabei bis zur Formierung des *mohallā* selbst zurück. Die älteste sichere Datierung des damals bereits ebenso benannten Tempels Dhūpcaṇḍī ist in Kartenmaterial von 1876 zu finden, und Datierungen der heutigen architektonischen Anlage des Tempels bestätigen dieses ungefähre Alter. Wesentlich für die Etablierung, Entwicklung und Verbreitung Dhūmāvatīs hier ist mit großer Wahrscheinlichkeit, dass das Gebiet des heutigen *mohallā* zu dieser Zeit noch unbewohnte Wildnis an der Peripherie der Stadt Benares war. Erst ab dem beginnenden 20. Jh. entstand eine besiedelte Wohngegend, und der *mohallā* nahm seine grundlegende, noch gegenwärtige Gestalt an. Obwohl Dhūmāvatī in ihrem Tempel also bereits mindestens ein halbes Jahrhundert vorher ansässig war, nahm sie eine neue Entwicklung und stieg auf zur *mohallā devī* Dhūpcaṇḍīs erst mit der Formation und Evolution des Stadtviertels. Die Entwicklungen Dhūmāvatīs in Dhūpcaṇḍī und des *mohallā* sind also seit der Entstehung des letzteren eng miteinander verknüpft.

Dhūmāvatī war jedoch bereits vor ihrem Aufstieg zur Stadtviertelgottheit am Ort des heutigen Tempel Dhūpcaṇḍī installiert, in einem damals unbewohnten, bewaldeten und schwer zugänglichen Gebiet. Diese ungewöhnliche und besondere Lage ihres Tempels steht sehr wahrscheinlich in Verbindung mit dem ursprünglichen tantrischen Hintergrund der Göttin. Tantrische Gottheiten und tantrische Praktiken wurden und werden noch gegenwärtig von der Masse der Bevölkerung in Südasien abgelehnt und gefürchtet. Zur Zeit ihrer Einsetzung in das Heiligtum sind für Dhūmāvatī jedoch noch keine Entwicklung außerhalb des tantrischen Quellenhintergrundes und damit keine andere als eine tantrische Repräsentation nachzuweisen. Es muss deshalb trotz fehlender eindeutiger Belege sicher davon ausgegangen werden, dass die Göttin hier speziell aufgrund ihrer tantrischen Repräsentation installiert wurde. Nur in einem Gebiet der Wildnis, fernab des Zentrums von Benares und von den sanskritisierten Tempeln an der Gaṅgā, war die Etablierung einer solchermaßen überwiegend als gefährlich rezipierten, tantrischen Göttin offenbar überhaupt möglich. Die Lage des Tempels Dhūpcaṇḍī ist also keineswegs zufällig; vielmehr ist sie mit großer Sicherheit aus der damals noch ausschließlich vorhandenen tantrischen Prägung Dhūmāvatīs begründet. Der Göttin wurde diesen Überlegungen und allen vorhandenen Indizien nach von einem oder von einer kleinen Gruppe von Verehrern, sehr wahrscheinlich von tantrischen Adepten, aus persönlichen Präferenzen heraus in einem abgeschiedenen Gebiet eine eigene Verehrungsstätte gewidmet. Zu Beginn zog sie damit natürlich keineswegs viele Gläubige an.

Diese Position einer hochgradigen Außenseiterin veränderte sich radikal mit der Formierung des *mohallā* und der Gemeinschaft darin, die Dhūmāvatī außerordentliche

Bedeutung zuwies. Als einzige hier bereits ansässige und, besonders wegen ihres tantrischen Hintergrundes, als sehr machtvoll rezipierte Gottheit bot sie trotz vieler Divergenzen auch einige essentielle Kriterien von Stadtviertelgottheiten: Vorrangig ihre Wirkungsmacht und das auch ihrer tantrischen Repräsentation innewohnende starke Schutzpotential ihren Verehrern gegenüber[2] boten offenbar ausreichende Ausgangskapazitäten für eine Transformation zur *mohallā devī*. Vor allem das Machtpotenzial der Göttin war zu Anfang ihres Aufstiegs zur Stadtviertelgottheit unzweifelhaft allein aus ihrem tantrischen Hintergrund begründet. Letzterer steht also bereits vom Beginn der Transformation der Göttin zur *mohallā devī* an in einer Beziehung zu ihrem gegenwärtigen Status: Er begünstigte offenbar die Auswahl Dhūmāvatīs als Stadtviertelgottheit und ermöglichte diesen Aufstieg.

Die gegenseitige Beeinflussung beider Entwürfe beziehungsweise Identitäten der Göttin, ihres ursprünglich tantrischen und des rezent dominanten der Stadtviertelgottheit, prägt auch noch die Gegenwart im Tempel Dhūpcaṇḍī. Der originelle und individuelle tantrische Charakter Dhūmāvatīs blieb auch im Verlauf ihrer späteren Transformationen hier noch so ausdrucksstark und bedeutungsvoll, dass mehrere Elemente daraus bis dato erhalten blieben. Auch für diese außergewöhnlichen rezenten Entwicklungen ist die Lage des *mohallā* Dhūpcaṇḍī sicher einflussreich und wahrscheinlich sogar ausschlaggebend. Denn auch das Bewahren tantrischer Strukturen in einem öffentlichen, vielbesuchten und bedeutungsvollen Heiligtum – selbst wenn sie häufig latent erscheinen – konnte sicher erfolgreich nur außerhalb der intensiv sanskritisierten und vom Pilgerwesen geprägten Gebiete in Benares gelingen, in einem Umfeld zudem mit Bewohnern, die lokalen populärhinduistischen Traditionen nahe stehen und deshalb verschiedene Ritualgaben aus nichtsanskritisierten Traditionen akzeptieren. In der Verehrung Dhūmāvatīs in ihrem Tempel in Benares erscheinen solche Gaben, die in nichtsanskritisierten Traditionen relevant und den Gläubigen daraus bekannt sind, die aber auch in Verbindung mit dem tantrischen Hintergrund der Göttin stehen – vorrangig Tieropfer, Alkohol und Tabak.[3]

Dabei werden wesentliche Unterschiede bei den Akteuren im Tempel deutlich. Anders als die Masse der Tempelbesucher, der die tantrische Repräsentation Dhūmāvatīs fast gänzlich unbekannt ist und welche die Göttin als wohltätige *mohallā devī* mit vor allem starken lokalhinduistischen Anbindungen verehren, besitzen alle *pūjārīs* detaillierte Kenntnisse darüber. Kennzeichnend für den Tempel Dhūpcaṇḍī ist, dass die *pūjārīs* einheitlich beide Rezeptionen der Göttin anerkennen und dass sie versuchen, beiden Beachtung zu schenken. Nur ein deutliches Beispiel dafür ist die Akzeptanz der *pūjārīs* von öffentlich, unverdeckt ausgeführtem tantrischen Ritual im Tempel, speziell am Festtag *Dhūmāvatī Jayantī*. Plastisch wird die parallele Existenz zweier verschiedener und in vielen Aspekten konträrer Rezeptionen Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī beispielsweise auch durch das bewusst veranlasste, gleichberechtigte Nebeneinander zweier Inschriften am

---

[2] Am deutlichsten wird dies in der Funktion der Göttin im tantrischen Ritual sichtbar, in der Unschädlichmachung von Feinden des jeweiligen Verehrenden.

[3] Diese Kennzeichnung und Unterteilung folgt auch Michaels, der detailliert die wichtigsten Merkmale von lokalen und Fleisch akzeptierenden Gottheiten denen von sanskritisierten, überregionalen und vegetarischen Gottheiten gegenüberstellt. Vgl. Michaels (1993, 177-179) und Michaels (2008, 232).

Sanktuarium belegt, welche die entsprechenden Göttinnenrepräsentationen aus dem *Mantrasāgar* respektive der *Durgāsaptaśatī* propagieren. Hinweise auf den tantrischen Ursprung der Göttin erscheinen ebenso in deren ikonographischer Präsentation im Tempel: Beispielsweise wird die Krähe als Begleittier aus der tantrischen Hintergrund neben dem Löwen als charakteristischen *vāhana* der Großen Göttin des Hinduismus dargestellt. Dhūmāvatī besitzt in ihrem Tempel in Benares also gleichzeitig unterschiedliche und in vielen Aspekten konträre Identitäten.[4] Dieses ambivalente Nebeneinander ihrer tantrischen und nichttantrischen Aspekte, Eigenschaften und Merkmale prägt die Repräsentation der Göttin hier grundsätzlich.

Beide Rezeptionen der Göttin, die tantrische und die der Stadtviertelgottheit, üben dabei einen teilweise unmittelbaren Einfluss aufeinander aus. Das markanteste Beispiel hierfür ist die im Tempel seit nachweisbar mindestens achtzig Jahren und bis gegenwärtig praktizierte Geisteraustreibung, *ojhāī*. In dieser Praxis aus nichtsanskritisierten hinduistischen Traditionen werden beide Repräsentationen Dhūmāvatīs eng miteinander verknüpft. Aus ihrem tantrischen Hintergrund spielen in der *ojhāī* hauptsächlich die magischen Anbindungen der Göttin eine Rolle, besonders auch die Beziehung zu Geisterwesen, Bhūtas und Pretas, und aus ihrem Status als Stadtviertelgottheit ergibt sich vor allem die Befehlsgewalt über die für den Austreibungsprozess notwendigen, förderlichen Hilfsgeister aus der lokalen Umgebung, Bīrs. Für Geisteraustreibungen werden also essentielle und unerlässliche Bestandteile aus beiden Repräsentationen der Göttin genutzt – sie bedingen sich gegenseitig, und nur durch eine Verbindung beider wird erfolgreiche *ojhāī* überhaupt erst möglich. Der individuelle Charakter Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī, der durch die Existenz von zwei parallelen und teilweise wirkungsmächtig verbundenen Identitäten gekennzeichnet ist, wird in der Praxis der Geisteraustreibung besonders deutlich.

Mehrere charakteristische Elemente und Merkmale Dhūmāvatīs aus ihrem tantrischen Hintergrund widerstanden also die mit der Transformation der Göttin zur *mohallā devī* einhergehenden Tendenzen von ‚Saumyaisierung' und Versuchen, Dhūmāvatī zu einer Manifestation der Großen Göttin des Hinduismus zu erklären und ihre Erscheinung darauf zu reduzieren. Sie werden von den offiziellen Ritualverantwortlichen im Tempel, den *pūjārīs*, bewusst bewahrt und sind wiederholt im Ritual und in der ikonographischen Präsentation der Göttin im Tempel offen sichtbar. Der Masse der Tempelbesucher, welche Dhūmāvatī als wohltätige, milde *mohallā devī* verstehen und verehren, bleiben solche Merkmale aus dem tantrischen Hintergrund der Göttin jedoch nicht erkennbar. Ein Beispiel dafür ist die Bedeutung, die Rauch von den *pūjārīs* im Ritual des Tempels eingeräumt wird. Rauch wird von diesen dem tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs und vor allem der ihren Namen auslegenden Ursprungsmythologie gemäß als eine Vorliebe der Göttin, als ihr bevorzugter Wohnort und als eine bevorzugte Gabe für sie verstanden. So wird in allen *āratīs* auf eine starke Rauchentwicklung geachtet, und die Bedeutung von *havanas* für Dhūmāvatī vor allem

[4] Ein solches sich gegenseitig nicht ausschließendes Nebeneinander, eine Gleichzeitigkeit von verschiedenen Identitäten ist verbreitet bei hinduistischen Göttinnen. Vgl. auch Michaels (2008, 148-151). Dabei und wie im Falle Dhūmāvatīs überlappen die einzelnen Identitäten – von religiösen Akteuren zumeist ohnehin als zusammengehörige Aspekte einer komplexen, vielfältigen Göttinnenrepräsentation interpretiert – häufig auch.

im Festtagsritual begründet sich vor allem aus dem per se rauchigen Charakter von Feueropfern, der durch entsprechende, stark Rauch hervorbringende Gaben noch verstärkt wird. Ohne Wissen um den tantrischen Hintergrund Dhūmāvatīs werden solche Hinweise darauf von der Mehrheit aller Gläubigen jedoch nicht wahrgenommen. Eine der beiden Identitäten der Göttin im Tempel Dhūpcaṇḍī, ihre ursprüngliche tantrische Identität, bleibt der Masse der Tempelbesucher weitgehend verborgen.

Die Ursachen dafür und für die stark abweichenden Kenntnisse zur tantrischen Repräsentation der Göttin überhaupt zwischen *pūjārīs* und der Masse der Tempelbesucher sind evident und eindeutig erklärbar. Sie stehen in einem engen Zusammenhang mit Entwicklungen im Hinduismus sowohl in dessen historischem Verlauf als auch in der Gegenwart, welche auch die für Dhūmāvatī relevanten ‚Saumyaisierungs'- und Gleichsetzungsversuche mit Durgā oder Pārvatī begründen. Es wurde bereits argumentiert, dass die Masse der Bevölkerung in Südasien Tantra generell und besonders tantrischen Ritualpraktiken sehr ablehnend gegenübersteht. Um für eine ausgedehnte Öffentlichkeit im modernen Hinduismus überhaupt interessant und anziehend zu sein, muss eine Gottheit ganz offenbar wohltätige Qualitäten besitzen; sie muss in die Heteropraxie integriert und damit ‚mainstreamisiert' erscheinen. Dies gilt umso mehr für eine Stadtviertelgottheit mit den ihr zugewiesenen speziellen Schutz- und Sorgefunktionen. In letzter Konsequenz kann Dhūmāvatī in einem öffentlichen Heiligtum einzig in einer Repräsentation weg von tantrischen, hin zu ‚saumyaisierten' Einflüssen erscheinen und von den *pūjārīs* ebenso präsentiert werden, wenn sie Verehrer überhaupt anziehen soll. Die überwiegende Masse aller religiösen Akteure im rezenten Hinduismus erwartet unzweifelhaft, so belegen auch eindeutig meine eigenen langjährigen Felduntersuchungen im Umfeld des Tempels Dhūpcaṇḍī ebenso wie in Tempeln von Benares generell, eine ihnen zugängliche und sorgende Gottheit, die auch in der ihnen vertrauten ikonographischen Weise präsentiert und rituell verehrt wird. Der tantrische Ursprung Dhūmāvatīs ist in diesen Zusammenhängen nicht mehr adäquat; er kann folgerichtig nicht unverändert aufrechterhalten, sondern letztlich nur unterdrückt werden.

Die *pūjārīs* folgen diesen unmittelbaren Anforderungen, die von den Tempelbesuchern an die Göttin gerichtet werden, und nähern ihre Präsentation Dhūmāvatīs daran an. In dieser Untersuchung wurde das Bestreben der *pūjārīs* nachgewiesen, die Erscheinung Dhūmāvatīs an die konkreten Bedingungen im Tempel Dhūpcaṇḍī anzupassen – also den tantrischen Hintergrund der Göttin zu verhüllen und ihn letztlich mit einer Mischung aus purāṇisch geprägten und lokalen Elementen zu verschmelzen. Letzteres dominiert die Interpretation der Göttin im hiesigen Tempel eindeutig und zeigt sich de facto in allen Bereichen – am offensichtlichsten im Gebrauch von purāṇisch fundiertem Ritual sowohl im Alltag als auch an den Festtagen der Göttin und in ihrer öffentlichen ikonographischen Präsentation. In diesen Bereichen wird Dhūmāvatī bereits als eine (wohltätige und *saumya*) Manifestation der Großen Göttin propagiert; als nächste Schritte in den fortwährenden Transformationsprozessen im Tempelumfeld wären folgerichtig Versuche zur Integration der Göttin in den sanskritisierten, panhinduistischen Pantheon des rezenten Hinduismus zu erwarten. Dass die andauernden Transformationsprozesse im Tempel von Beginn der Formierung des Stadtviertels an

nachhaltig waren und aktuell weiter stark wirken, zeigt die spezifische, über eine bloße ‚Saumyaisierung' hinausgehende Entwicklung Dhūmāvatīs hier – ihr Aufstieg zur wichtigsten Gottheit des Gebietes, zu *mohallā devī*. Die Gemeinschaft des Viertels Dhūpcaṇḍī verehrt die Göttin geschlossen als solche. Dhūmāvatī erscheint hier rezent in einer der Öffentlichkeit und speziell ihrer lokalen Verehrerschaft in Benares massiv angenäherten Repräsentation.

Gegenwärtig sind die Bemühungen der *pūjārīs*, den tantrischen Ursprung Dhūmāvatīs zu überwinden und ihn grundsätzlich durch eine Repräsentation zu ersetzen, welche von einer mit sowohl sanskritisierten als auch lokalen populärhinduistischen Verehrung- und Ritualformen vertrauten Öffentlichkeit annehmbar ist, (noch) von einer gleichzeitigen Akzeptanz dieses Ursprungs begleitet. Die Interpretation der Göttin durch die *pūjārīs* ist einheitlich – als *mohallā devī* mit aus ihrem Ursprung heraus berechtigten tantrischen Anbindungen. Zudem wird der tantrische Hintergrund der Göttin auch von einigen tantrischen Verehrern wiederholt und in verschiedenen Zusammenhängen im Tempelumfeld thematisiert. Noch sind die *pūjārīs* also unmittelbar veranlasst, die Divergenz zwischen der ursprünglichen tantrischen und der rezenten lokalen Rezeption der Göttin auszugleichen. Ihre Toleranz für beide Identitäten Dhūmāvatīs und für deren Anhänger prägen das rezente Geschehen im Tempel Dhūpcaṇḍī ebenso wie ihr Bestreben, diese beiden Pole zu vereinen. Die Transformationsprozesse der Göttin hier sind in der Gegenwart jedoch natürlich nicht abgeschlossen, sie dauern weiter an. Sie werden auch zukünftig Aushandlungen und Umgestaltungen unterliegen. Um diese zu verfolgen, aber auch um weitere systematische Untersuchungen und detailliertere Analysen von in dieser Studie aufgezeigten Entwicklungen – so beispielsweise der für die Repräsentation Dhūmāvatīs bedeutsamen *ojhāī* – zu ermöglichen, sind weitere Felduntersuchungen unabdingbar.

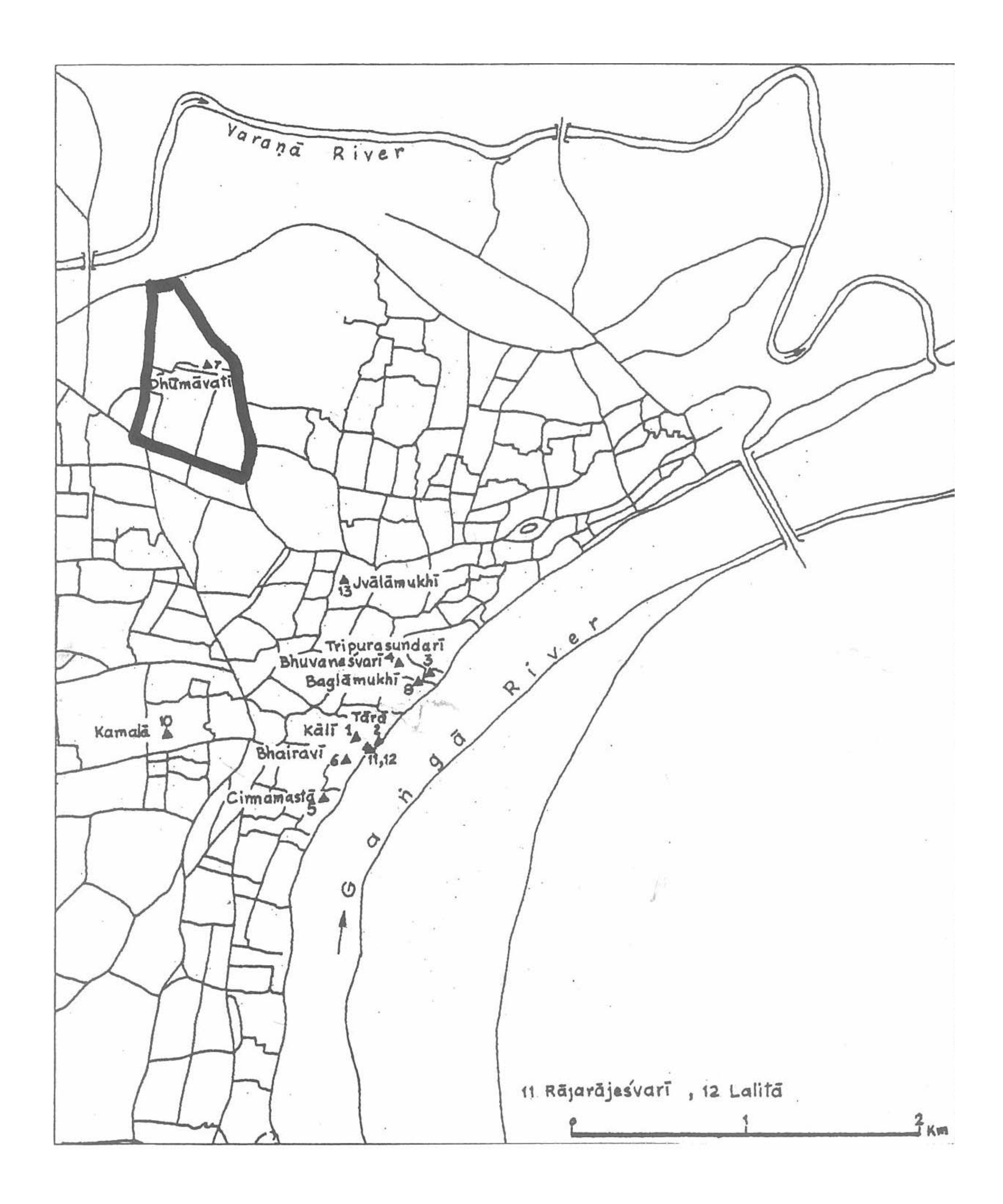
Zusammengefasst gilt für die rezente lokale Repräsentation Dhūmāvatīs im Tempel Dhūpcaṇḍī, Benares, was der *pūjārī* Kailasnāth Gosvāmī am 10. 02. 2003 repräsentativ für sowohl alle anderen *pūjārīs* hier als auch für die überwiegende Masse der Tempelbesucher formulierte:

> „Für die Öffentlichkeit ist es nicht wichtig, dass sie gefahrvoll ist. Wenn die Leute wüssten, dass sie es ist, warum sollten sie hierher kommen? Sie *ist* gefahrvoll. Aber nur für einige. … Diese Māṁ trinkt immer Alkohol auf dem Verbrennungsplatz. Ihre Lieblingsnahrung ist Alkohol (*madira*). Wenn heutzutage jemand ausschließlich Verehrung der Dhūmāvatī unternimmt, bedeutet das eigentlich, dass er Tantriker ist. Für normale Leute ist das schwierig. Und die Verehrung sollte eigentlich am Verbrennungsplatz sein. Du musst nackt sein, um Mitternacht, der Ort muss einsam sein, der Sitz schwarz. Das ist besonders, um *siddhi* zu erlangen. Aber die lokalen Leute verehren für Wohlergehen. Diese Art von Verehrung macht die ganze Welt. Hier ist sie heute vollständig wohltätig. … Wir betrachten sie als Māṁ. So einfach ist es. Nichts anderes mehr. Ende.“

ANHANG I

KARTE I. Lokalisierung des mohallā und des Tempel Dhūpcaṇḍī in Benares

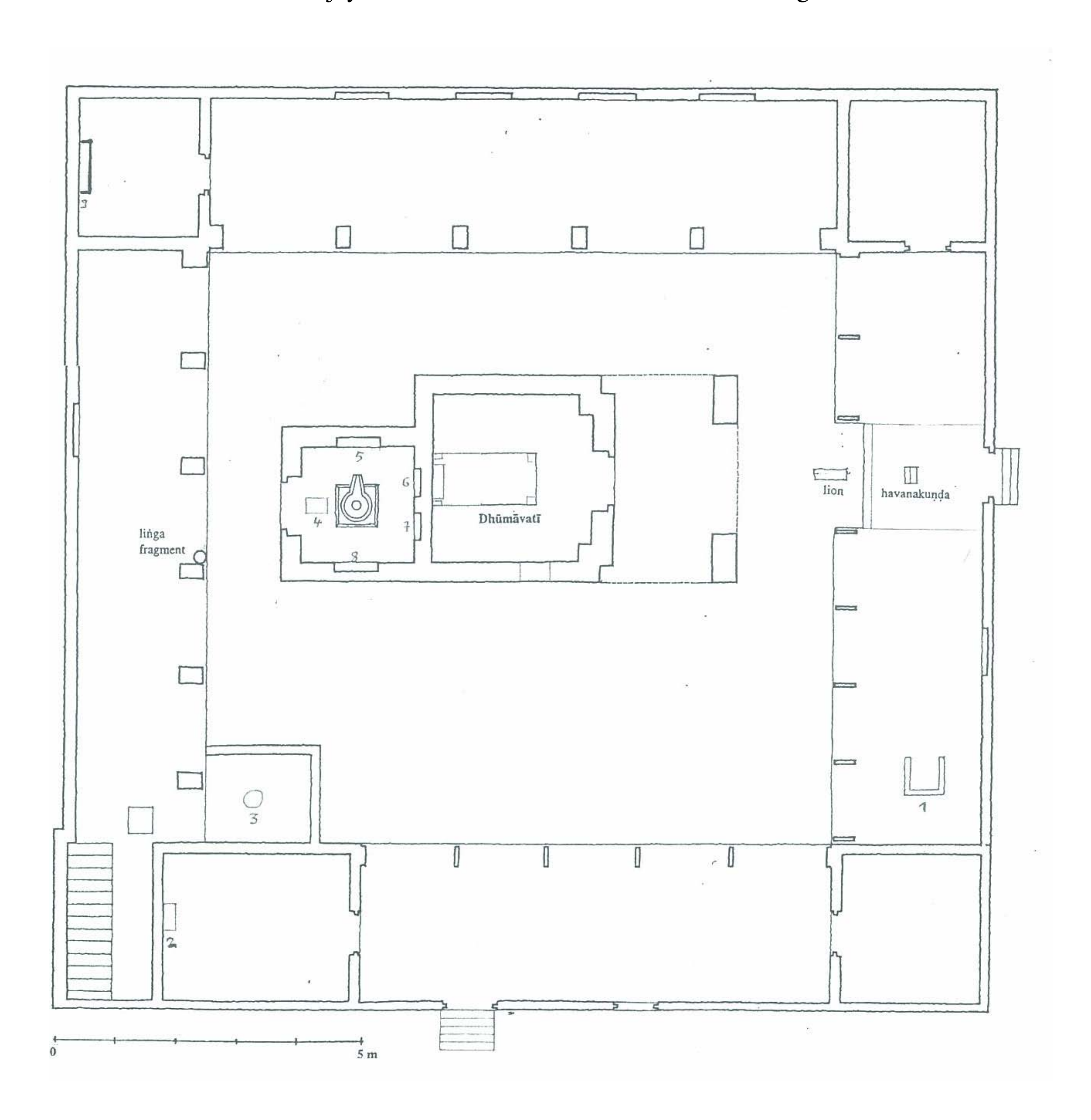
Die Karte, die neben Dhūmāvatī auch die anderen individuellen Mahāvidyās in Benares lokalisiert, wurde von Rana P. B. Singh erstellt und in Singh/Singh (2006, 58) veröffentlicht. Die Kennzeichnung des *mohallā* Dhūpcaṇḍī wurde von der Autorin ergänzt.



ANHANG II

KARTE II. Der Tempel Dhūpcaṇḍī

Für das Anfertigen dieser Karte auf den Grundlagen der von mir bereitgestellten Maße danke ich Niels Gutschow und Bijay Basukala. Der Maßstab dieser Karte beträgt 1:100.



1 Navagraha-Schrein	4 Nandī	7 Hanumān
2 Durgā	5 Śiva, Pārvatī, Gaṇeśa	8 Rāma, Lakṣmaṇa, Hanumān
3 Wasserpumpe	6 Vikaṭadvijavināyaka	9 Kālī

ANHANG III

Standardisierter Fragebogen für die Tempelbesucher

Die Zusammenstellung der Fragen in diesem standardisierten Fragebogen ist breit gefächert, denn sie soll als Ersterhebung eine möglichst umfassende Darstellung der Personen und vor allem ihrer Vorstellungen und Auffassungen zur Göttin, zu ihrem Hintergrund und ihren Repräsentationen, zu ihrer Verehrung und zu ihrem Tempel in Dhūpcaṇḍī ermöglichen.[1] In einer Vielzahl der folgenden Fragen sind dabei mehrere inhaltlich nahe Detailfragen zusammengefasst. So umfasst Frage 5 nach dem Bildungshintergrund beispielsweise insgesamt fünf Detailfragen – nach der Dauer der schulischen Bildung, nach dem Abschluss darin, nach den Bereichen, in denen eventuell religiöse Bildung erfolgte, nach der Dauer dieser religiösen Ausbildung und nach eventuell vorhandenen Sanskritkenntnissen – oder Frage 6, 7 und 8 umfassen beispielsweise jeweils zwei Detailfragen. So ergeben sich de facto 118 Fragen, die mithilfe dieses standardisierten Fragebogens an Tempelbesucher gestellt und von diesen beantwortet wurden: 24 Detailfragen zur Person, 28 Detailfragen zur Verehrung Dhūmāvatīs und 66 Detailfragen zum Hintergrund der Göttin, zu ihrem Tempel und zur Repräsentation Dhūmāvatīs in Dhūpcaṇḍī.

Die im Fragebogen in Klammern angegebenen Sachverhalte dienten bei den Interviews als Hilfsfragen. Um Suggestivfragen zu vermeiden, wurden sie also *nicht* gleichzeitig mit der Hauptfrage formuliert.[2] Erst bei eventuellen Unklarheiten oder Verständnisproblemen der Befragten oder bei unspezifischen Antworten dieser wurden die Hilfsfragen als weitere Einengungen der Hauptfrage angegeben. In der umfangreichen Frage 14 beispielsweise, die insgesamt sieben Detailfragen enthält, wurde zuerst immer ohne weitere Einengung erfragt, wie Dhūmāvatī verehrt werden soll. Erst nach gegebener Antwort und falls die Sachverhalte der Hilfsfragen bis dato vom Befragten nicht selbst angesprochen wurden, wurde schrittweise weiter spezifiziert[3]: Mit welchen Gaben soll Dhūmāvatī verehrt werden? Mit welchen Schritten? Mit welchen *mantras*? Zu welchen Zeiten? Welche allgemeinen Regeln gelten für die Verehrung Dhūmāvatīs?

Unter Zugrundlegung dieses detaillierten standardisierten Fragebogens wurden 246 Gläubige, die den Tempel regelmäßig besuchen, befragt.[4] Die Auswertungen der Antworten sind in den entsprechenden Kapiteln einzusehen – konzentriert, jedoch nicht ausschließlich im Kapitel 6. 2. 1. zur Masse der Tempelbesucher. Auch die in Kapitel 6. 2. 2. dieser Studie als besondere Verehrer im Tempel ausgewiesenen Personen und alle Mitglieder der *Pūjārī*-

---

[1] Zur Konstruktion von Fragebögen und zu strukturierten Interviews in standardisierten Erhebungen vgl. unter anderem Sökefeld (2003, 99-105), zu Grundregeln der Frageformulierungen und Fragebogengestaltung vgl. Diekmann (1995, 410-418).

[2] Zu Suggestivfragen und Antworthemmungen vgl. unter anderem Holm (1991, 59-63).

[3] Zum Einfluss der Struktur und der Länge einer Frage auf mögliche Antworten der Befragten vgl. Bradburn/Sudman (1981, 14-25) und Foddy (1995, 38-51).

[4] Zur Anlage solcher Samples, repräsentativer Stichproben von Mitgliedern einer Gruppe, vgl. Bernard (2000, 143-187), Gomm (2004, 71-99) und Sökefeld (2003, 106-108). Zu Analysemethoden und zur Datenauswertung vgl. Creswell (2003, 190-197), Diekmann (1995, 545-584) und Kvale (1996, 187-209).

Familie Gosvāmī wurden zuerst mit diesem Fragebogen befragt, bevor mit ihnen weitere, sehr ausführliche narrative und problemzentrierte Interviews unternommen wurden.[5]

A) Zur Person (24 Detailfragen)

1) Name
2) Adresse (Name des *mohallā* / Entfernung vom Tempel)
3) Alter / Geschlecht
4) *varṇa* /*gotra*
5) Bildung
    a) schulisch (Dauer / Abschluss)
    b) religiös (Bereiche / Dauer / Sanskritkenntnisse)
6) Beruf(e) / Tätigkeit(en)
7) Familienstatus / Kinder
8) politische Affinitäten / Parteienzugehörigkeit
9) Speisegewohnheiten (Vermeidung Knoblauch und Zwiebel / vegetarisch / nichtvegetarisch)
10) materieller Hintergrund (Monatseinkommen)
11) eigene Beziehungen zu Tantra

B) Zur Verehrung Dhūmāvatīs (28 Detailfragen)

12) Was mag Dhūmāvatī besonders? (Fleisch / Alkohol)
13) Bevorzugt sie vedische / purāṇische / tantrische / andere Verehrung?
14) Verehren Sie sie auch außerhalb des Tempels? Wo? Mit welcher Art Verehrung / *pūjā*?
15) Wie soll sie verehrt werden? (Gaben / Materialien / Schritte / *mantras* / Zeiten / allgemeine Regeln)
16) Woher wissen Sie das? (Quelle / Text / Personen)
17) Welche Feste sind wichtig für Dhūmāvatī? Was passiert dann? Was ist dann wichtig / unterschiedlich im Vergleich zum täglichen Ritual?
18) Gibt es / unternehmen Sie spezielle Praktiken für Dhūmāvatī? (*vratas* oder Ähnliches)

C) Zur Göttin und zu ihrem Tempel (66 Detailfragen)

19) Name der Göttin / des Tempels / Wer ist die Gottheit des *mohallā* hier?
20) Wie oft besuchen Sie diesen Tempel?
21) Allein / In wessen Begleitung?
22) Hauptgrund des Besuchs
23) Dauer des Besuchs
24) Welche Aktivitäten unternehmen Sie während des Tempelaufenthaltes? (*pradakṣiṇa* / Gesang / *mantras* / Verbeugungen und so weiter)

---

[5] Zu narrativen Interviews, vor allem zum methodologischen Kontext und zu den einzelnen Interviewphasen, und zur Auswertung von narrativen Interviews vgl. Heinze (2001, 166-203), zu narrativen Interviews und Problem zentrierten Interviews vgl. Baumann (1992, 18-20), Diekmann (1995, 443-455), Lamnek (1993, 70-78) und Lueger/Schmitz (1984, 125-131), zu methodologischen und methodisch-technischen Aspekten von qualitativen Interviews vgl. Lamnek (1993, 60-68) und zu Auswertungsverfahren von offenen Interviews generell vgl. auch Lamnek (1993, 107-124), Lueger/Schmitz (1984, 136-157) und, sehr ausführlich, Bernard (2000, 417-436, 473-543 und 613-659). Zur methodischen Anlage von Interviews in Felduntersuchungen dieser Arbeit vgl. auch Kapitel 1. 1.

25) Was bringen Sie? (Gaben / Geld)
26) Kommen Sie zu speziellen Zeiten? (Wie häufig) Kommen Sie zur *āratī*?
27) Haben Sie besondere Beziehungen zum Tempel? (familiäre / persönliche Traditionen)
28) Andere persönliche religiöse Präferenzen
iṣṭa devatā / *kula devatā* / Welche Gottheit verehren Sie am meisten? / Wie oft? / Wie? / Beschreibung der Verehrungshandlungen / Name dieser *pūjā*
29) Welche Bücher / Texte berichten über Dhūmāvatī?
30) Wie ist ihr Wesen / Charakter?
a) äußerlich (*rūpa* / *vāhana* / Attribute / Kleidung / Gesicht und so weiter)
b) charakterlich (*ugra* / *saumya*)
31) Wofür ist sie bekannt? Welche besonderen Gaben gewährt sie? (*siddhi*)
32) Kennen Sie (eine) Geschichte(n) über ihre Taten im Tempelumfeld?
33) Welche Verehrung / Gaben / Aktivitäten und so weiter verlangt sie für die Gewährung von Wünschen / *siddhi*?
34) Ist sie verheiratet? Mit wem? Unterscheidet sie zwischen verheirateten und unverheirateten Verehrern?
35) Wer ist außerdem bedeutend im Tempel? (*liṅga* / Vināyaka / Kālī)
36) Wer sind die Daśamahāvidyās? Hat Dhūmāvatī eine Beziehung zu ihnen? Welche?
37) Ursprungsgeschichte(n) der Göttin / Wie ist sie an diesen Ort gekommen? / Andere mythologische Geschichten
38) Steht sie nahe / gehört sie an einem vedischen / purāṇischen / tantrischen / anderen Hintergrund?

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR

Quelleneditionen, Kompilationen und Übersetzungen

Aghoreśvara Bhagvan Rām. 1996. *Aghoreśvara Samṛti Vacanāmṛta*. Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

--- 1995a. *Mṛtya aur Antyeṣṭi Kriyā*. Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

--- 1995b. *Mere Vidyālaya Merā Gāṁv*. Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

Aghoreśvara ke Kalyāṇaprada Saṁdeś. Parampūjya Aghoreśvara Bhagvan Rām Jī. o. J. (ca. 2004). Vol. 1-4. Śrī Sarveśvarī Samūha (Hg.). Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

Aghoreśvara-Vākya. 2002-2003. Vol. 1-3. Śrī Sarveśvarī Samūha (Hg.). Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

Atharvaveda-saṃhitā. 1924. von Roth, Rudolf (Hg.). Berlin: Dümmler.

Aughaṛ Vāṇī. Parampūjya Aghoreśvara Bhagvan Rām Jī. 2003. Śrī Sarveśvarī Samūha (Hg.). Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

(Śrīmad) Bhāgavatapurāṇam. Śrīdharasvāmiviracitayā Bhāvārthabodhinīnāmnyāya saṃskṛta-tīkayā samupetam. 1999. Śāstrī, Jagadīśalāla (Hg.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Bodhayanagṛhyasūtram. 1920. Sastri, Rudnapatna Sharma (Hg.). Mysore: University of Mysore, Oriental Library Publications.

Bṛhaddarma Purāṇam, (The). 1974. Shastri, Hariprasad (Hg.). Varanasi: Krishnadas Academy.

Brihat Tantrasara by Sadhaka Chudamani Krishnanand Agamavagish. 1985. Rai, R. K. (Hg. & Üb.). Varanasi: Prachya Prakashan.

Caube, Dineś. 2003. *Māṁ Dhūmāvatī Tantram.* Vārāṇasī: Nārāyaṇ Pablikeśan.

Caturvedī, Ajay 'Kākā'. o. J. (ca. 1985). *Māṁ Durgā.* Vārāṇasī: Bhāvyā Prakāśan.

Caturvedī, Yajñārāyaṇa. 2000. *Aughaṛ Bhagvānrām*. Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

Daśamahāvidyā. V. S. 2058. Gītāpres (Hg.). Gorakhpur: Gītāpres.

Devībhāgavatapurāṇa. 2001. Bhatta, Nilakantha (Hg.). Dillī u. a.: Bharatiya Vidya Prakasana.

Dīkṣit, Gaurīśaṃkar. 1929. *Śrī kāśī dhyān mālā. Śrī parabrahma parameśvarī ke bhakt kaivalya pad nivāsī guruṃ mahārāja kī apūrva kṛpā se kāśīkhaṇḍokt samast devī devatāoṃ kā dhyān kāśī yātrā vidhi sahita.* Banāras: Hitaciṃtak Press.

Dīkṣit, Rajeś. 1999. *Daśamahāvidyātantramahāśāstra*. Āgrā: Dīp Publications.

Dvivedī, Bhojarāja. 1997. *Tantra Vidyā ke Rahasya*. Dillī: Manoj Pocket Books.

Gautam, Camanalāl. 1997. *Bagalāsiddhi*. Barelī: Saṁskṛti Saṁstān.

Hindi Mantra Maharnava, Devi Khand. Text with Hindi Translation. 1989. Rai, Ram Kumar (Hg. & Üb.). Varanasi: Prachya Prakashan.

Jhā, V. N. 'Tūphān'. o. J. (ca. 2000). *Daśamahāvidyāsiddhi*. Jālandhar: Amit Pocket Books.

Joshi, L. M. 1998. *Lalitā-Sahasranāma. A Comprehensive Study of One Thousand Names of Lalitā Mahā-Tripurasundarī. With original Text in Sanskrit, Roman Transliteration and ciritical Explanation of each Name*. New Delhi: D. K. Printworld.

Kālikāpurāṇe Mūrtivinirdeśaḥ. 1994. Shastri, Biswanarayan (Hg.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Kalyāṇa Tīrthāṇk. V. S. 2058 [1957]. Gītāpres (Hg.). Gorakhpur: Gītāpres.

Kāmakalākhaṇḍa of Mahākāla Saṃhitā. 1971. Mishra, U. & Kaviraj, G. (Hg.). Ilāhābād: Gāngānāth Jha Research Institute.

Kāśī Khaṇḍa. With Two Commentaries, Rāmānandī by Rāmānanda and Hindī Nārāyaṇī by Nārāyaṇapati Tripāṭhī. 1991-1998. Tripāṭī, Karuṇāpati (Hg.). Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidhyālaya.

Kubjika Upaniṣad, (The). 1994. Goudriaan, Teun & Schoterman, J. A. (Hg. & Üb.). Groningen: Egbert Forsten.

Kumārasambhava of Kālidāsa. The Birth of Kumāra. 2005. Smith, David (Hg. & Üb.). New York: New York University Press.

Mahābhāgavata Purāṇa, (The). An Ancient Treatise on Śakti Cult. 1983. Kumar, P. (Hg.). Delhi: Eastern Book Linkers.

Mahābhārata, (The). 1933-1971. Sukthankar, Vishnu S. (Hg.). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Mahidhara's Mantramahodadhi, with his own "Nauka" Commentary. 1988. Translated by a Board of Scholars. Delhi: Sri Satguru Publications.

Mahidara's Mantra Mahodadhiḥ, Text in Sanskrit and Roman along with English Translation and Comprehensive Commentary, Vol. 1. 1992. Rai, Ramkumar (Hg. & Üb.). Varanasi:Prachya Prakashan.

Mālinīvijayottaratantra, (The Yoga of the), Chapters 1-4, 7, 11-17. 2004. Vasudeva, Somadeva (Hg. & Üb.). Pondichéry u. a.: Institute Français de Pondichéry.

Mantrakoṣa. o. J. Śukla, 'Kul-Bhūṣaṇ' Paṇḍit Ramādatta (Hg.). Ilāhābād: Kalyāṇ Mandir Prakāśan.

Mantramahārṇavaḥ. 2001 [1907]. Śrīkṛṣṇadāsa, Khemarāja (Hg.). Bambaī: Śrīveṅkaṭeśvara Press.

Mantrasāgar, Vidhyā meṁ Bhārat Sone kī Ciṛiyā. 1996. Tripāṭhī, Rāmeśvar Prasād 'Nirbhaya' (Hg.). Vārāṇasī: Jyotiṣ Prakāśan.

Muṇḍamālatantra. 1979. Tripāṭhī, Rāmprasāda (Hg.). Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

New Catalogus Catalogorum, An alphabetical Register of Sanskrit and allied Works and Authors, Vol. 9 dā-na. 1977. Raghavan, Venkatarama (Hg.). Madras: University of Madras.

Niruttaratantra. o. J. Śukla, R. (Hg.). Prayāg: Kalyāṇ Mandir Prakāśan.

Nitya Grhopayogī Laghu Pañcāñg 2002-2004. 2002. Vārāṇasī: Kaṅcan Astrological Publication.

(Śrī) Padmam Mahāpurāṇa. 1927. Śrīkṛṣṇadāsa, Khemarāja (Hg.). Bambaī: Śrīveṅkaṭeśvara Press.

Phetkārinītantram. 1992. In: Kavirāja, Gopinātha (Hg.). *Nirvānatantram, Toḍalatantram, Kāmadhenutantram, Phetkārinītantram, Jñānasaṅkālinītantram, savrttiko Devīkalottarāgamasca.* Yogatantra Granthamālā Vol. 4. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Prāṇaṭoṣinī of Śrī Rāmaṭoṣana Bhaṭṭācārya. 2002. Pāṇḍeya, Harivaṁśakumāra (Hg.). Yogatantra Granthamālā Vol. 29 (2). Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Prapañcasārasāra Saṃgraha of Gīrvāṇendra Sarasvatī. Uttarabhāg, Pt. II. 1963. Śāstri, K. S. Subrahmaṇya (Hg.). Tanjore: The Administrative Committee T. M. S. S. Library.

Prapañcasāratantra, with the Commentary Vivaraṇa by Padmapādācārya and Prayogakramadīpikā, revised and documented by A. Avalon. 1981 [1935]. Saravatī, A. (Hg.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Puraścaryārṇava of His Majesty Shri Pratap Sinh Sah Dev King of Nepal. 1985 [1901-1904]. Jha, Muralidhar (Hg.). Delhi: Chaukambha Sanskrit Pratishthan.

Rākeś, Viṣṇudatta. 1999 [1984]. *Daśamahāvidyā-Mīmāṁsā.* Haridvār: Śrī Mahānirvāṇī Pañcāyatī Akhāṛā.

Rao, S. K. 1991. *Lalitā-Kośa*. Bangalore: Kalpatharu Research Academy.

Rig Veda. A metrically restored Text with an Introduction and Notes. 1994. van Nooten, Barend A. (Hg.). Cambridge u. a.: Harvard University Press.

Rudrayāmalam (Uttaratantram). 1996. Tripāṭhī, Rāmprasāda (Hg.). Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Śāktapramoda. Kālyādidaśamahāvidyātantrātmakaḥ kumāryādipaṃcāyatanadedatānaṃ tantraiśca samalaṃkṛtaḥ by Śrīrājadevanandana Siṃha. 2002 [1890]. Śrīkṛṣṇadāsa, Khemarāja (Hg.). Bambaī: Śrīveṅkaṭeśvara Press.

Śaktisaṁgama Tantra, Vol. II Tārākhaṇḍa. 1941. Bhattacharyya, Benoytosh (Hg.). Baroda: Oriental Institute of Baroda.

Śaktisaṁgama Tantra, Vol. III Sundarīkhaṇḍa. 1947. Bhattacharyya, Benoytosh (Hg.). Baroda: Oriental Institute of Baroda.

Śaktisaṁgama Tantra, Vol. IV Chinnamastākhaṇḍa. 1978. Bhattacharyya, Benoytosh (Hg.). Baroda: Oriental Institute of Baroda.

Saphaltā kī Kuṅjī. Parampūjya Aghoreśvara Bhagvan Rām Jī. o. J. (ca. 2002). Śrī Sarveśvarī Samūha (Hg.). Vārāṇasī: Śrī Sarveśvarī Samūha.

Śāradā Tilaka Tantram, Text (and Rāghavabhaṭṭas Padārthādarśa) with Introduction. 1996 [1933]. Avalon, Arthur (Hg.). Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.

Sarasvatī, Daṇḍī Svāmī Śivānanda. 2001. *Kāśī kā laghu māhātmya.* Vārāṇasī: Ānandakānana Press.

--- 1993 (saṁvat 2050). *Kāśī Gaurava*. Vārāṇasī: Dharmasangha.

Śarmā, K. L. o. J. (ca. 2001). *Aslī Prācīn Daśa-Mahāvidyātantramahāśāstra.* Dillī: Manoj Pocket Books.

--- 1988. *Bhairavī evam Dhūmāvatī Tantraśāstra*. Āgrā: Dīp Publications.

Sarvollāsatantra. 1953. Cakravartin, Rāsamohana (Hg.). Calcutta: Herambacandra Bhaṭṭācārya.

Śāstrī, Pavan Kumār. 2003a. *Jaitpurā*. In: Hindustān. Ausgabe 16.10.2003, 7.

--- 2003b. *Dhūpcaṇḍī.* In: Hindustān. Ausgabe 02.10.2003, 6.

Śivapurāṇam. 1998. Pāṇḍeya, Pt. Rāmateja (Hg.). Vārāṇasī: Caukhambhā Vidyābhavan.

Skandapurāṇa, (The). Vol. II A, Adhyayas 26-31.14, The Vārāṇasī Cycle. Critical Edition with an Introduction, English Synopsis and Philological and Historical Commentary. 2004. Bakker, Hans T. & Isaacson, Harunaga (Hg.). Groningen: Egbert Forsten.

(Śrī) Skandapurāṇam. Vol. 3 Śrībrāhmakhaṇḍam. Khemarāja Śrīkṛṣṇadāsena sampāditasya, Mumbaī Śrīveṅkaṭeśvarastīm mudraṇālayena prakāśitasya puṇarmudraṇam. 1986. Śrīkṛṣṇadāsa, Khemarāja (Hg.). Delhi: Nag Publishers.

Śrītattvanidhi of Mummadi Kṛṣṇarāja Wodeyar, Vol. 1 Śaktinidhi. 1997. Devakī, H. P. (Hg.). Mysore: University of Mysore.

Śrītattvanidhi of Mummadi Kṛṣṇarāja Wodeyar, Vol. 2 Viṣṇunidhi. 2002. Devakī, H. P. (Hg.). Mysore: University of Mysore.

Śrītattvanidhi of Mummadi Kṛṣṇarāja Wodeyar, Vol. 3 Śivanidhi. 2004. Devakī, H. P. (Hg.). Mysore: University of Mysore.

Śukla, Ramādatta 'Kul-Bhūṣaṇ'. 2000. *Śrībagalā-Kalpataru*. Prayāg: Kalyāṇ Mandir Prakāśan.

Tantrakaumudī by Devanāth Ṭhakkur. 1969. Jha, Śrīrāmanātha (Hg.). Darbhaṅgā: Candrahārī Mithilā Mahāvidyālaya.

Tantrasārasaṃgraha by Nārāyaṇa. 1950. Aiyangar, M. Duraiswami (Hg.). Madras: Madras Govermental Oriental Series 15.

Toḍalatantram. 1992. In: Kavirāja, Gopinātha (Hg.). *Nirvānatantram, Toḍalatantram, Kāmadhenutantram, Phetkārinītantram, Jñānasaṅkālinītantram, savrttiko Devīkalottarāgamasca.* Yogatantra Granthamālā Vol. 4. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Vālmīki-Rāmāyaṇa, (The). Book 7, The Uttarakāṇḍa. 1975. Mehta, Jyotindra Markand (Hg.). Baroda: Oriental Institute.

Vāmana Purāṇa, (The), with English Translation. 1968. Gupta, Anand Swarup (Hg. & Üb.). Varanasi: All India Kashiraj Trust.

(Śrī) Vāyu Mahāpurāṇam. 2002. Sarma, Krishna V. (Hg.). Nai Dilli: Rastriya Samskrta Samsthana.

(Śrī) Vidyārṇava Tantra, Vol. II. 1937. Kak, R. C. & Shastri, Harabhatta (Hg.). Srinagar: Kashmir Mercantile Electric Press.

Vīrupākṣapañcāśika. 1992. In: Kavirāja, Gopinātha (Hg.). *Savrttika Vīrupākṣapañcāsika, satika Sambapañcasika, savyākhyam Tripūramahīmastotram, Spandapradīpika, Anubhāvasutram, Vāṭulaśuddhākhyatantram ca.* Yogatantra Granthamālā Vol. 3. Vārāṇasī: Sampūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya.

Vyāsa, Kedāranātha. 1987. *Pañcakośātmaka Jyotirliṅga Kāśīmāhātmya evaṃ Kāśī kā Prācīna Itihāsa.* Prāptisthān. Vārāṇasī: Jyotiṣ Prakāś Press.

Yajurveda-samhita, Sanskrit text with English Translation of R. T. H. Griffith. 1997. Arya, Ravi Prakash (Hg.). Delhi: Parimal Publications.

Yaśpāl, Yogīrāj. o. J. (ca. 2002). *Sṛṣṭi kā Rahasya Daśa-Mahāvidyā*. Jammū: Pustak Samsār.

Yaśpāl, Yogīrāj 'Bhāratī'. 1998. *Daśamahāvidyātantrasāra.* Haridvār: Raṇdhīr Prakāśan.

Yonitantra, (The). 1980. Schoterman, J. A. (Hg.). New Delhi: Manohar.

SEKUNDÄRLITERATUR

Agrawala, P. K. 1984. *Goddesses in Ancient India*. New Delhi: Abhinav Publications.

Alter, Joseph S. 1993. Hanuman and the Moral Physique of the Banarsi Wrestler. In: Hertel, Bradley R. & Humes, Cynthia Ann (Hg.): *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context*. Albany: State University of New York Press, 127-144.

Antweiler, Christoph. 2004. Urbanität und Ethnologie: aktuelle Theorietrends und die Methodik ethnologischer Stadtforschung. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 129 (2), 285-307.

Arnold, David. 1989. The Ecology and Cosmology of Disease in the Banaras Region. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980*. Berkeley u.a.: University of California Press, 246-267.

Atre, Shubhangana. 1986. Lady of the Beasts - The Harappan Goddess. In: *Puratattva* 16, 7-14.

Auboyer, Jeannine & de Mallmann, Marie-Thérèse. 1950. Śītalā - La Froide. Déesse indienne de la petite vérole. In: *Artibus Asiae* 13 (3), 207-227.

Babb, Lawrence A. 1975. *The Divine Hierarchy. Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.

--- 1970a. Marriage and Malevolence. The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon. In: *Ethnology* 9 (2), 137-148.

--- 1970b. The Food of the Gods in Chhattisgarh: Some Structural Features of Hindu Ritual. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (3), 287-304.

Bagchi, P. C. 1956. Evolution of the Tantras. In: Bhattacharyya, Haridas (Hg.): *The Cultural Heritage of India.* Vol. IV: *The Religions*. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 21-226.

Bakker, Hans. 2004. The Structure of the Vārāṇasīmāhātmya in Skandapurāṇa 26-31. In: Bakker, Hans (Hg.). *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus. With Special Reference to the Skandapurāṇa.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1-16.

--- 1996. Construction and Reconstruction of Sacred Space in Vārāṇasī. In: *Numen* 43, 32-55.

Baldissera, Fabrizia. 1996. Caṇḍikā/Caṇḍī, Vindhyavāsinī and Other Terrific Goddesses in the Kathāsaritsāgara. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994*. Bern u. a.: Peter Lang, 71-103.

Bandyopadhyay, Pranab. 1990. *The Goddess of Tantra*. Calcutta: Punthi Pustak.

Banerjee, Sudeshna. 2004. *Durga Puja. Yesterday, Today & Tomorrow.* New Delhi: Rupa & Co.

Banerji, Mangobind. 1939. Aryan Attitude to Female Deities. In: *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* XXV (1), 15-33.

Banerji, Sures Chandra. 1992. *New Light on Tantra. Accounts of some Tantras, both Hindu and Buddhist, Alchemy in Tantra, Tāntric Therapy, List of unpublished Tantras etc.* Calcutta: Punthi Pustak.

--- 1988. *A Brief History of Tantra Literature*. Calcutta: Naya Prokash.

Bang, B. G. 1973. Current Concepts of the Smallpox Goddess Sitala in Parts of West Bengal. In: *Man in India* 53 (1), 79-104.

Bararoo, Ashok Kumar. 1994. *Call of the Nine Goddesses (Nau Devion ki Amar Kahani)*, Jammu: Pustak-Sansaar.

Basu, Manoranjan. 1986. *Fundamentals of the Philosophy of Tantras*. Calcutta: Mira Basu Publishers.

Baumann, Martin. 1992. *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Eine Einführung in die religionswissenschaftliche Feldforschung als Grundlage für das Projekt „Konfession: andere“.* Marburg: REMID Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.

Bayly, C. A. 2004. [1983]. *Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of the British Expansion 1770-1870.* New Delhi: Oxford University Press.

Bean, Susan S. 1981. Towards a Semiotics of “Purity” and “Pollution” in India. In: *American Ethnologist*. Special Issue: *Symbolism and Cognition* 8 (3), 575-595.

Beane, Wendell Charles. 2001. *Myth, Cult and Symbols in Śākta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Beck, Brenda E. F. 1981. The Goddess and the Demon. A Local South Indian Festival and its Wider Context. In: Biardeau, Madeleine (Hg.): *Autour de la Déesse Hindoue*. Paris: Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 83-136.

--- 1969. Colour and Heat in South Indian Ritual. In: *Man (N. S.)* 4 (4), 553-572.

Bell, Catherine. 1998. Ritualkonstruktion. In: Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen und Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 37-48.

--- 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

--- 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Benard, Elisabeth Anne. 2000. *Chinnamastā. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Bennett, Lynn. 1983. *Dangerous Wives and Sacred Sisters. Social and Symbolic Rules of High- Caste Women in Nepal*. New York: Columbia University Press.

Berkson, Carmel. 1997. [1995]. *The Divine and Demoniac. Mahisa's Heroic Struggle with Durga.* Delhi u. a.: University Press.

Bernard, H. Russell. 2000. *Social Research Methods. Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks u. a.: Sage Publications.

Bhattacharji, Sukumari. 1988. *The Indian Theogony. A comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas*. Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.

Bhattacharya, Bikash Kumar. 2003. *Tārā in Hinduism. Study with Textual and Iconographical Documentation*. Delhi: Eastern Book Linkers.

Bhattacharyya, Asutosh. 1948. The Cult of Sasthi in Bengal. In: *Man in India* 28 (3), 152-162.

Bhattacharyya, Narendra Nath. 2002. *Tantrābhidhāna. A Tantric Lexicon*. New Delhi: Manohar.

--- 2001. *A Dictionary of Indian Mythology*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

--- 1999a. [1982]. *History of the Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi: Manohar.

--- ^{3}1999b. [1970]. *The Indian Mother Goddess*. New Delhi: Manohar.

--- 1996. [1974]. *History of the Śākta Religion*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Biardeau, Madeleine. 1990. [1989]. Brahmans and Meat-Eating Gods. In: Hiltebeitel, Alf (Hg.): *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. New Delhi: Manohar, 19-34.

Bose, D. N. & Haldar, Hiralal. 1992. *Tantras. Their Philosophy and Occult Secrets*. Delhi: Eastern Book Linkers.

Bradburn, Norman M. & Sudman, Seymour. 1981. *Improving Interview Method and Questionnaire Design. Response Effects to Threatening Questions in Survey Research*. San Francisco u. a.: Jossey-Bass Publishers.

Briggs, George Weston. 2001. [1938]. *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Brighenti, Francesco. 2001. *Śakti Cult in Orissa.* New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd.

Brockington, John. 1998. Review Article of The Kubjikā Upaniṣad, Ed. with a trans., intro., notes and appendices by Teun Goudriaan and Jan A. Schoterman. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (Third Series)* 8, 288-289.

Brooks, Douglas Renfrew. 1999. [1990]. *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

--- 1992. *Auspicious Wisdom. The Texts and Traditions of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India.* Albany: State University of New York Press.

Brown, C. Mackenzie. 2001. The Tantric and Vedāntic Identity of the Great Goddess in the Devī Gītā of the Devī-Bhāgavata-Purāṇa. In: Pintchman, Tracy (Hg.): *Seeking Mahādevī. Constructing Identities of the Hindu Great Goddess.* Albany: Albany University Press, 19-76.

--- 1999. [1998]. *The Devī Gītā. The Song of the Goddess: A Translation, Annotation, and Commentary.* Delhi: Sri Satguru Publications.

--- 1992. [1990]. *The Triumph of the Goddess. The Canonical Models and Theological Visions of the Devī-Bhāgavata Purāṇa.* Delhi: Sri Satguru Publications.

Brubaker, Richard L. 1979. Barbers, Washermen, and Priests. Servants of the South Indian Village and its Goddess. In: *History of Religions* 19 (2), 128-152.

Brückner, Heidrun. 1987. Bhūta-Worship in Coastal Karnāṭaka: An oral Tuḷu myth and festival ritual of Jumādi. In: Buddruss, Georg; von Hinüber, Oskar; Schmidt, Hanns-Peter; Wezler, Albrecht & Witzel, Michael (Hg.): *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14, Reinbeck: Verlag Dr. Inge Wezler, 17-37.

Brückner, Heidrun & Poti, Narasimha. 1992. „Dhūmāvati Bhūta“: An oral Tuḷu-text collected in the 19th cent. Edition, Translation, and Analysis. In: Studien zur Indologie und Iranistik 16, 13-64.

Brunner-Lachaux, Hélène (Hg. & Üb.). 1963-1998. *Somaśambhupaddhati. Rituels dans la tradition śivaïte selon Somaśambhu.* Vol. 1-4. Pondicherry: Institut Francais de Pondichéry.

Buck, C. H. 1917. Faiths, Fairs, and Festivals of India. Calcutta: Thacker Spink.

Bühnemann, Gudrun. 2001a. [2000]. The Six Rites of Magic. In: White, David Gordon (Hg.): *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass, 447-462.

--- 2001b. *The Iconography of Hindu Tantric Deities.* Vol. 2: *The Pantheons of the Prapañcasāra and the Śāradātilaka.* Groningen: Egbert Forsten.

--- 2000. *The Iconography of Hindu Tantric Deities.* Vol. 1: *The Pantheon of the Mantramahodadhi.* Groningen: Egbert Forsten.

--- 1996. The Goddess Mahācīnakrama-Tārā (Ugra-Tārā) in Buddhist and Hindu Tantrism. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX (3), 472-493.

--- 1991. Selecting and Perfecting Mantras in Hindu Tantrism. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54 (2), 292-306.

--- 1988. *Pūjā. A Study in Smārta Ritual.* Wien: Gerold & Co.

--- 1984. Some Remarks on the Structure and Application of Hindu Sanskrit Stotras. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 28, 73-104.

Bunce, Frederick William. 2001. *The Yantras of Deities and their Numerological Foundations.* New Delhi: D. K. Printworld.

Bynum, Caroline Walker. 1987. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley: University of California Press.

Caldwell, Sarah. 1999. *Oh Terrifying Mother. Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kāli.* New Delhi: Oxford University Press.

--- 1998. Bhagavati. Ball of Fire. In: Hawley, John Stratton & Wulff, Donna Marie (Hg.): Devī. *Goddesses of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 195-226.

Carrin, Marine. 1999a. Reasserting Identity through Suffering: Healing Rituals in Bengal and Karnataka. In: Carrin, Marine (Hg.): *Managing Distress - Possession and Therapeutic Cults in South Asia.* New Delhi: Manohar, 90-113.

--- 1999b. Les multiples bouches de vérité: La possession des médiums au Karnataka. In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire.* [Collection Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 383-420.

Chakraborti, Haripada. 1996. *Śākta Tāntrik Cult in India.* Calcutta: Punthi Pustak.

Chakravarti, Chintaharan. 1963. *Tantras. Studies on their Religion and Literature.* Calcutta: Punthi Pustak.

Chakravarty, Hemendra Nath. 2006. Chief Śākta Exponents of Kāśī. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* New Delhi: D. K. Printworld, 91-98.

Caldwell, Sarah. 1999. *Oh Terrifying Mother. Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kāli.* New Delhi: Oxford University Press.

Chalier-Visuvalingam, Elizabeth. 1993a. Bhairava. Kotwāla of Vārāṇasī. In: Singh, Rana P. B. (Hg.): *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Varanasi: Tara Book Agency, 163-177.

--- 1993b. Śiva und seine Manifestationen als Bhairava. In: Mallebrein, Cornelia & Völger, Gisela (Hg.): *Die anderen Götter. Volks- und Stammesbronzen aus Indien.* Köln: Edition Braus, 70-89.

--- 1990. [1989]. Bhairava's Royal Brahmanicide: The Problem of Mahābrāhmaṇa. In: Hiltebeitel, Alf (Hg.): *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism.* New Delhi: Manohar, 157-230.

Channa, Subhadra. 1975. The Cultural Relations of an Occupation: A Dhobi Case. In: *Man in India* 55 (4), 317-325.

Chattopadhyay, Sukumar. 2006. Ritual Materials in Śakti Worship. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* New Delhi: D. K. Printworld, 125-136.

Chattopadyaya, Sudhakar. 1990. [1978]. *Reflections on the Tantras.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Chen, Martha Alter. 2000. *Perpetual Mourning. Widowhood in Rural India.* New Delhi: Oxford University Press.

--- 1998. Introduction. In: Chen, Martha Alter (Hg.): *Widows in India. Social Neglect and Public Attention*. New Delhi u. a.: Sage Publications, 19-62.

Chitgopekar, Nilima. 2002. The Unfettered Yoginīs. In: Chitgopekar, Nilima (Hg.): *Invoking Goddesses. Gender Politics in Indian Religion.* New Delhi: Shakti Books, 82-111.

Claus, Peter J. 1984. Medical Anthropology and the Ethnography of Spirit Possession. In: Ishwaran, K. & Smith, Bardwell (Hg.): *Contributions to Asian Studies*, Vol. 18. Leiden: E. J. Brill, 60-72.

Coburn, Thomas. B. 1992. [1991]. *Encountering the Goddess. A Translation of the Devī-Māhātmya and A Study of Its Interpretation.* Delhi: Sri Satguru Publications.

--- 1988. [1984]. *Devī Māhātmya. The Crystallisation of The Goddess Tradition.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Coccari, Diane M. 1990. [1989]. The Bir Babas of Banaras and the Deified Dead. In: Hiltebeitel, Alf (Hg.): *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism.* New Delhi: Manohar, 251-270.

--- 1989. Protection and Identity. Banaras's Bīr Babas as Neighborhood Guardian Deities. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980.* Berkeley u. a.: University of California Press, 130-146.

Cohn, Bernard S. 2003. 1987. Structural Change in Indian Rural Society 1596-1888. In: Cohn, Bernard S.: *An Anthropologist among the Historians and other Essays.* New Delhi: Oxford University Press, 343-421.

--- 1964. The Role of the Gosains in the Economy of Eighteenth and Nineteenth Century Upper India. In: *The Indian Economic an Social History Review* 2 (1), 175-182.

--- 1962. Political Systems in Eighteenth Century India: The Banaras Region. In: *Journal of the American Oriental Society* 82 (3), 312-320.

Courtright, Paul B. 1985. On This Holy Day In My Humble Way. Aspects of Pūjā. In: Waghorne, Joanne Punzo & Cutler, Norman (Hg.) in association with Narayanan, Vasudha: *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India.* Chambersburgh: Anima Publications, 33-52.

Craddock, Elaine. 2001. Reconstructing the Split Goddess as Śakti in a Tamil Village. In: Pintchman, Tracy (Hg.): *Seeking Mahādevī. Constructing Identities of the Hindu Great Goddess.* Albany: Albany University Press, 145-198.

Crapanzano, Vincent. 1995. Spirit Possession. In: Eliade, M. (Hg.): *Encyclopaedia of Religion* 13. New York: Macmillan, 12-19.

Creswell, John W. 2003. *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches.* Thousand Oaks u. a.: Sage Publications.

Crooke, W. 1993. [1894]. *Folklore of India.* New Delhi: Aryan Books International.

Cunningham, Alexander. 1875. *Archaeological Survey of India Vol. 5, Report for the year 1872/73.* Simla: Government Central Press.

Dalmia, Vasudha. 2006. Visions of a New Banaras and the New Novel in Hindi. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 325-348.

--- 2001. [1997]. *The Nationalisation of Hindu Traditions. Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-century Banaras.* New Delhi: Oxford University Press.

--- 1996. Sanskrit Scholars and Pandits of the Old School: The Benares Sanskrit College and the Constitution of Authority in the Late Nineteenth Century. In: *Journal of Indian Philosophy* 24 (4), 321-337.

Dange, Sindhu S. 1985. *Hindu Domestic Rituals. A Critical Glance.* Delhi: Ajanta Publications.

Daniélou, Alain. 1964. *The Myths and Gods of India.* Vermont: Inner Traditions International.

Das, H. C. 1997. *Iconography of Śākta Divinities,* Vol. I. Delhi: Pratibha Prakashan.

Das, Sudhir Ranjan. 1953. *A Study of the Vrata-Rites, Folk Religion of Bengal*. Calcutta: S. C. Kar.

Das, Veena. 1992. Concepts of Space in Ritual. In: Madan, T. N. (Hg.): *Religion in India.* Delhi: Oxford University Press, 156-171.

--- 1980. The mythological film and its framework of meaning. An analysis of Jay Santoshi Ma. In: *India International Centre Quarterly* 8 (1), 43-56.

Day, Terence P. 1990. The Twenty-One Taras. Features of a Goddess-Pantheon in Mahayana Buddhism. In: Hurtado, Larry W. (Hg.): *Goddesses in Religions and Modern Debate.* Atlanta: Scholars Press, 83-122.

Dehejia, Vidya. 1986. *Yoginī Cult and Temples: A Tantric Tradition.* New Delhi: National Museum.

Dhal, Upendra Nath. 1995. *Goddess Laksmi. Origin and Development.* Delhi: Eastern Look Linkers.

Diekmann, Andreas. 1995. *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen.* Reinbek: Rowohlts Enzyklopädie.

Dimock, Edward C. Jr. 1995. [1984]. A Theology of the Repulsive: The Myth of the Goddess Śītalā. In: Hawley, John Stratton & Wulff, Donna Marie (Hg.): *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 184-203.

--- 1969. Manasā, Goddess of Snakes. The Ṣaṣṭhī Myth. In: Kitagawa, Joseph M. & Long, Charles H. (Hg.): *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade.* Chicago: University of Chicago Press, 217-226.

Dold, Patricia. 2004. The Mahavidyas at Kamarupa: Dynamics of Transformation in Hinduism. In: *Religious Studies and Theology* 23 (1). Dold, Patricia (Hg.): Special Issue *Hybridic Hinduism*, 89-122.

Dumont, Louis. 1980. [1966]. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications.* Chicago u. a.: University of Chicago Press.

--- 1960. World Renunciation in Indian Religions. In: *Contributions to Indian Sociology* 4 (1), 33-62.

Donaldson, Thomas E. 2002. *Tantra and Śākta Art of Orissa.* New Delhi: D. K. Printworld.

During Caspers, E. C. L. 1993. Another Face of the Indus Valley Magico-Religious System. In: Gail, A. J. (Hg.): *South Asian Archeology. Proceedings of the 11th International Conference.* Stuttgart: Steiner Verlag, 65-86.

--- 1992. Rituals and Belief Systems in the Indus Valley Civilisation. In: Van den Hoeck, A. W.; Kolff, D. H. A. & Oort, M. S. (Hg.): *Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J. C. Heesterman.* Leiden u. a.: E. J. Brill, 102-127.

--- 1987. Singular Aspects of Indus Valley Artistry. In: Pande, B. M. & Chattopadhyaya, B. D. (Hg.): *Archeology and History. Essays in Memory of Shri A. Ghosh*, Vol. 1. Delhi: Agam Kala Prakashan, 219-234.

Dutt, Manmatha Nath. 2002. *Vrata. Sacred Vows and Traditional Fasts.* New Delhi: Indigo Books.

Dwivedi, Prem Shankar. 1993. *Durgā. Theme in Varanasi Wall Paintings.* Delhi: Eastern Book Linkers.

Dwyer, Rachel. 2006. *Filming the Gods. Religion and Indian Cinema*. London and New York: Routledge.

Dyczkowski, Mark. 2004. *A Journey in the World of the Tantras.* Varanasi: Indica Books.

--- 2001. *The Cult of the Goddess Kubjikā. A Preliminary Comparative Textual and anthropological Survey of a Secret Newar Goddess.* [Nepal Research Centre Publications No. 23] Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Eck, Diana L. 1998. [1981]. *Darśan. Seeing the divine Image in India.* New York: Columbia University Press.

--- 1995. [1984]. Gaṅgā. The Goddess in Hindu Geography. In: Hawley, John Stratton & Wulff, Donna Marie (Hg.): *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 137-153.

--- 1989. [1982]. *Banāras. Stadt des Lichts.* Frankfurt am Main: Insel Verlag.

--- 1980. A Survey of Sanskrit Sources for the Study of Vārāṇasī. In: *Purāṇa* 22 (1), 81-101.

--- 1978. Kāśī, City and Symbol. In: *Purāṇa* 20 (2), 169-192.

Egnor, Margaret Trawick. 1984. The Changed Mother, or what the Smallpox Goddess did when there was no more Smallpox. In: Ishwaran, K. & Smith, Bardwell (Hg.): *Contributions to Asian Studies*, Vol. 18. Leiden: E. J. Brill, 24-45.

Eichinger Ferro-Luzzi, Gabriella. 1977. Ritual as Language. The Case of South Indian Food Offerings. In: *Current Anthropology* 18 (3), 507-514.

Einoo, Shingo. 1999. The Autumn Goddess Festival: Described in the Purāṇas. In: Tanaka, Masakazu & Tachikawa, Musashi (Hg.): *Living with Śakti. Gender, Sexuality, and Religion in South Asia.* [Senri Ethnological Studies] Osaka: National Museum of Ethnology, 33-70.

Elmore, W. T. 1984. [1913]. *Dravidian Gods in Modern Hinduism.* New Delhi: Asian Educational Services.

Endres, Franz Carl & Schimmel, Annemarie. 1990. [1984]. *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich.* München: Diederichs.

Erndl, Kathleen M. 2001. Goddesses and the Goddess in Hinduism. Constructing the Goddess through Religious Experience. In: Pintchman, Tracy (Hg.): *Seeking Mahādevī. Constructing Identities of the Hindu Great Goddess.* Albany: Albany University Press, 199-212.

--- 1997. The Goddess and Women's Power. A Hindu Case Study. In: King, Karen L. (Hg.): *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today.* Minneapolis: Fortress Press, 17-38.

--- 1993. *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol.* New York: Oxford University Press.

Falk, Harry. 1989. Soma I and II. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1), 77-90.

Farquhar, John Nicol. 1920. *Outline of the Religious Literature of India.* London: Oxford University Press.

Fell McDermott, Rachel. 1996. Popular Attitudes Towards Kālī and Her Poetry Tradition. Interviewing Śāktas in Bengal. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994.* Bern u. a.: Peter Lang, 383-416.

Ferrari, Fabrizio M. 2010a. Old Rituals for New Threats: Possession and Healing in the Cult of Śītalā. In: Brosius, Christiane & Hüsken, Ute (Hg.): *Ritual Matters. Dynamic Dimensions in Practice.* London and New York: Routledge, 144-171.

--- (Hg.). 2010b. *Health and Religious Rituals in South Asia. Disease, Possession and Healing*. London and New York: Routledge.

--- 2007. 'Love Me Two Times.' From Smallpox to AIDS: Contagion and Possession in the Cult of Śītalā. In*: Religions of South Asia* 1 (1), 65-80.

Foddy, William. 1995. [1993]. *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires. Theory and Practice in Social Research.* Cambridge: Cambridge University Press.

Foster, William. 1985. [1921]. *Early Travels in India: 1583-1619.* New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Foulston, Lynn. 2003. *At the Feet of the Goddess. The Divine Feminine in local Hindu Religion.* New Delhi: Adarsh Books.

Foulston, Lynn & Abbott, Stuart. 2009. *Hindu Goddesses. Beliefs and Practices*. Brighton u.a.: Sussex Academic Press.

Freed, Stanley A. & Freed, Ruth S. 1998. *Hindu Festivals in a North Indian Village.* Seattle: American Museum of Natural History.

--- 1993. Ghosts: *Life and Death in North India.* [Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, No. 72.] Seattle: University of Washington Press.

--- 1964. Spirit Possession as Illness in a North Indian Village. In: *Ethnology* 3 (2), 152-171.

Freeman, J. Richardson. 1993. Performing possession: Ritual and consciousness in the Teyyam complex of Northern Kerala. In: Brückner, Heidrun; Lutze, Lothar & Malik, Aditya (Hg.): *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture.* New Delhi: Manohar, 109-138.

Freitag, Sandria B. 1989a. Introduction. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980.* Berkeley u. a.: University of California Press, 1-22.

--- 1989b. State and Community. Symbolic Popular Protest in Banaras's Public Arenas. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community,*

Performance, and Environment, 1800-1980. Berkeley u. a.: University of California Press, 203-228.

Fuller, Christopher John. 1992. *The camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India.* Princeton: Princeton University Press.

--- 1985. Initiation and Consecration. Priestly Rituals in a South Indian Temple. In: Burghart, Richard & Cantlie, Audrey (Hg.): *Indian Religion.* London: Curzon Press, 105-133.

--- 1984. *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple.* Cambridge u. a.: Cambridge University Press.

--- 1980. The Divine Couple's Relationship in a South Indian Temple: Mīnākṣī and Sundareśvar at Madurai. In: *History of Religions* 19 (4), 321-348.

--- 1979. Gods, Priests and Purity. On the Relation between Hinduism and the Caste System. In: *Man (N. S.)* 14 (3), 459-476.

Fuller, Christopher John & Logan, Penny. 1985. The Navarātri Festival in Madurai. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVIII (1), 79-105.

Gaenszle, Martin (in collaboration with Sharma, Nutandhar). 2006. Nepali Places. Appropriations of Space in Banaras. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 303-324.

--- 2004. "Religiöser Kosmopolitismus": Der Nepali-Stadtteil in Benares, Indien. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 129 (2), 165-182.

--- (in collaboration with Sharma, Nutan Dhar). 2002. Nepali Kings and Kāśī: On the Changing Significance of a Sacred Centre. In: *Studies in Nepali History and Society* 7 (1), 1-33.

--- 2000. Sind Rituale bedeutungslos? Rituelles Sprechen im performativen Kontext. In: Köpping, Klaus-Peter & Rao, Ursula (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz.* [Performanzen. Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater, Bd. 1.] Münster: Lit Verlag, 33-44.

Gatwood, Lynn E. 1991. *Devi and the Spouse Goddess. Women, Sexuality, and Marriage in India.* New Delhi: Mahohar.

Gauṛ, Motīlāl Śarmā. 1991. [1994]. Daśa Mahāvidyā. In: Podvār, Hanumānprasāda (Hg.): *Kalyāṇa Śakti Aṇk.* Gorakhpur: Gītāpres, 89-112.

Geertz, Clifford. 1973. Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In: Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* New York: Basic Books, 3-32.

--- 1998. „Deep play“ – Ritual als kulturelle Performance. In: Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.* Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 99-118.

Gellner, David N. 1992. *Monk, Housholder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual.* Cambridge: Cambridge University Press.

--- 1988. Priesthood and Possession: Newar Religion in the Light of some Weberian Concepts. In: *Pacific Viewpoint* 29 (2), 119-143.

Gengnagel, Jörg. 2011. Visualized Texts. Sacred Spaces, Spatial Texts and the Religious Cartography of Banaras. [Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 6] Wiesbaden: Harrassowitz.

--- 2006. Maps and Processions in Banaras: The Debate concerning the Pañcakroshiyatra. In: Gengnagel, Jörg & Martin Gaenszle (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation*. [Ethno-Indology. Heidelberg Studies in South Asian Rituals 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 145-163.

--- 2005a. Kāśīkhaṇḍokta. On Texts and Processions in Vārāṇasī. In: Gengnagel, Jörg; Hüsken, Ute & Raman, Srilata (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 1] Wiesbaden: Harrassowitz, 145-164.

--- 2005b. Wenn Pilger vom rechten Weg abkommen: Ein Fallbeispiel aus Benares (Nordindien). In: Ambos, Claus et al. (Hg.): *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis in die Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 121-128.

Giri, Kusum. 2006. Śākti in the Folk Songs of Kāśī. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* [Jñāna-Pravāha Centre for Cultural Studies and Research Varanasi] New Delhi D. K. Printworld, 81-90.

Giri, Pramod. 2006. Devī-Yantra in Kāśī. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* [Jñāna-Pravāha Centre for Cultural Studies and Research Varanasi] New Delhi: D. K. Printworld, 45-50.

Gnanambal, K. 1967. *Festivals of India, Anthropological Survey of India.* Calcutta: Anthropological Survey of India (Government of India).

Gode, P. K. 1940. The Chronology of the Works of Mahīdhara, the Author of the Vedadīpa and Mantramahodadhi – between A. D. 1530 and 1610. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 21 (1-2), 248-261.

Gold, Ann Grodzins. 2000. From Demon Aunt to Gorgeous Bride: Women portray female Power in a North Indian Festival Cycle. In: Leslie, Julia & McGee, Mary (Hg.): *Invented Identities. The Interplay of Gender, Religion and Politics in India.* New Delhi: Oxford Universitx Press, 203-230.

Gold, Ann Grodzins & Gold, Daniel. 1984. The Fate of the Householder Nath. In: *History of Religions* 24 (2), 113-132.

Gomm, Roger. 2004. *Social Research Methodology. A Critical Introduction.* New York u. a.: Palgrave MacMillan.

Gonda, Jan. 1977. *Medieval Religious Literature in Sanskrit.* Wiesbaden: Otto Harassowitz.

--- 1969. *Eye and Gaze in the Veda.* Amsterdam-London: North-Holland Publishing Company.

Goudriaan, Teun. 1978. *Māyā Divine and Human. A study of magic and its religious foundations in Sanskrtit texts, with particular attention to a fragment on Viṣṇu`s Māyā preserved in Bali.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Goudriaan, Teun & Gupta, Sanjukta. 1981. *Hindu Tantric and Śākta Literature.* Wiesbaden: Otto Harassowitz.

Greaves, Edwin. 1909. *Kashi, the City Illustrious, or Banaras.* Allahabad: The Indian Press.

Gross, Robert Lewis. 2001. *The Sadus of India.* Jaipur and New Delhi: Rawat Publications.

Guleri, Vidyadhar Sharma. 1990. *Female Deities in Vedic and Epic Literature.* Delhi: Nag Publications.

Gupta, Sanjukta. 2004. [1999]. Hindu Women, the Ritualist. In: Tambs-Lyche, Harald (Hg.): *The Feminine Sacred in South Asia.* New Delhi: Manohar, 88-99.

--- 2003. The Domestication of a Goddess. Caraṇa-tīrtha Kālīghāṭ, the Mahāpīṭha of Kālī. In: Fell McDermott, Rachel & Kripal, Jeffrey J. (Hg.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West.* Berkeley u. a.: University of California Press, 60-79.

--- 2001. [2000]. The Worship of Kālī according to the Toḍala Tantra. In: Gordon, David (Hg.): *White Tantra in Practice.* Delhi: Motilal Banarsidass, 463-487.

Gupta, Sanjukta; Hoens, Dirk Jan & Goudriaan, Teun. 1979. *Hindu Tantrism.* Leiden: E. J. Brill.

Gupta, Shakti M. 1991. [1971]. *Plant Myths and Traditions in India.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Gupte, Rai Bahadur B. A. 1997. [1916]. *Hindu Holidays and Ceremonials with Dissertations on Origin, Folklore, and Symbols.* New Delhi: D. K. Publishers.

Gutschow, Niels. 2008. in: Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. In: Gengnagel, Jörg & Horstmann, Monika & Schwedler, Gerald (Hg.): *Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter.* Köln: Böhlau, 399-435.

--- 2006. *Benares. The Sacred Landscape of Vārāṇasī.* Stuttgart-London: Edition Axel Menges.

--- 1996. The Aṣṭamātṛkā and Navadurgā of Bhaktapur. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of*

an International Symposium Berne and Zurich, November 1994. Bern u. a.: Peter Lang, 191-216.

--- 1994a. Vārāṇasī/Benares: The Centre of Hinduism? A Discussion of the Meaning of "Place" and "Space". In: *Erdkunde* 48 (3), 194-209.

--- 1994b. Pũcalijātrā in Patan. The Experience of an Urban Ritual in Nepal. In: Böhm, Wolfgang (Hg.): *Das Bauwerk und die Stadt. Aufsätze für Eduard F. Sekler.* Wien u. a.: Böhlau Verlag, 109-120.

Gutschow, Niels & Basukala, G. M. 1987. The Navadurga of Bhaktapur, Spatial Implications of an urban Ritual. In: Gutschow, Niels & Michaels, Axel (Hg.): *Heritage of the Kathmandu Valley. Proceedings of an International Conference in Lübeck, June 1986.* [Nepalica 4] Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 135-166.

Gutschow, Niels & Michaels, Axel. 1993. *Benares. Tempel und religiöses Leben in der heiligen Stadt der Hindus.* Köln: Du Mont.

Guzy, Lidia. 2008. Music, Musicians and Non Brahmin priests in Western Orissa. In: Behera, Deepak Kumar und Pfeffer, Georg (Hg.): *Identity, Intervention and Ideology in Tribal India and Beyond.* [Contemporary Society 7] New Delhi: Concept Publishing Company, 369-380.

Hacker, Paul. 1983 (posthum). Inklusivismus. In: Oberhammer, Gerhardt (Hg.): *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. [De Nobili Research Library. Occasional Papers 2] Wien: Institut für Indologie der Universität Wien. 11-28.

Halbfass, Wilhelm. 1983. "Inklusivismus" und "Toleranz" im Kontext der indisch-europäischen Begegnung. In: Oberhammer, Gerhardt (Hg.): *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. [De Nobili Research Library. Occasional Papers 2] Wien: Institut für Indologie der Universität Wien, 29-42.

Harman, William P. 1992. [1989]. *The Sacred Marriage of a Hindu Goddess.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Harper, Edward B. 1969. Fear and the Status of Women. In: *Southwestern Journal of Anthropology* 25 (1), 81-95.

--- 1963. Spirit Possession and Social Structure. In: Ratnam, Bala (Hg.): *Anthropology on the March. Recent Studies of Indian Beliefs, Attitudes and Social Institutions.* Madras: Thompson & Co. Private Ltd., 165-177.

Harper, Katherine Anne. 1989. *Seven Hindu Goddesses of Spiritual Transformation. The Iconography of the Saptamatrikas.* Lewiston u. a.: The Edwin Mellen Press.

Häuser-Schäublin, Brigitta. 2003. Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Reimer, 33-54.

Havell, E. B. 2000. [1905]. *Benares, the Sacred City. Sketches of Hindu Life and Religion.* Delhi: Book Faith India.

Hazra, R. C. 1987. [1940]. *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs.* Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.

--- 1963. *Studies in the Upapurāṇas.* Vol. 2: *Śākta and Non-Sectarian Upapurāṇas.* Calcutta: Sree Saraswaty Press.

Heinze, Thomas. 2001. [1992]. *Qualitative Sozialforschung. Einführung, Methodologie und Forschungspraxis.* München u. a.: R. Oldenbourg Verlag.

Heitler, Richard. 1972. The Varanasi House Tax Hartal of 1810-11. In: *Indian Economic and Social History Review* 9 (3), 239-257.

Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1996. The Good Woman's Shadow. Some Aspects of the Dark Nature of Ḍākinīs and Śākinīs in Hinduism. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994.* Bern u. a.: Peter Lang, 39-70.

Hiltebeitel, Alf. 1985. Purity and Auspiciousness in the Sanskrit Epics. In: Carman, John B. & Marglin, Frédérique Apffel (Hg.): *Purity and Auspiciousness in Indian Society.* Leiden: E. J. Brill, 41-54.

--- 1981. Draupadī`s Hair. In: Biardeau, Madeleine (Hg.): *Autour de la Déesse Hindoue.* Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 179-214.

Holm, Kurt. 1991. [1975]. Die Frage. In: Holm, Kurt (Hg.): *Die Befragung 1.* Tübingen: Fraucke Verlag, 32-126.

Hüsken, Ute. 2005. Saṃskāras in Theorie and Practice. In: Gengnagel, Jörg; Hüsken, Ute & Raman, Srilata (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 1] Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 153-198.

--- 2004. Vermittlung von ritueller Kompetenz und Wandel der Ritualpraxis in einer hinduistischen Tradition. In: Harth, Dietrich & Schenk, Gerrit Jasper (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns.* Heidelberg: Synchron Publishers, 381-404.

Humes, Cynthia Ann. 1998. Vindhyavāsinī. Local Goddess yet Great Goddess. In: Hawley, John Stratton & Wulff, Donna Marie (Hg.): *Devī. Goddesses of India.* Delhi: Motilal Banarsidass, 49-76.

--- 1993. The Goddess of the Vindhyas in Banaras. In: Hertel, Bradley R. & Humes, Cynthia Ann (Hg.): *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context.*, Albany: State University of New York Press, 181-204.

Humphrey, Caroline & Laidlaw, James. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship.* Oxford: Oxford University Press.

--- 1998. Die rituelle Einstellung. In: Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.* Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 135-156.

Jain, Jyotindra. 1973. *Bhavaji und Devi. Besessenheitskult und Verbrechen in Indien.* Wien: Europaverlag.

Jain, S. K. & DeFilipps, Robert A. 1991. *Medicinal Plants of India, Vol. 1.* Algonac: Reference Publications.

Jansen, Roland. 1995. *Die Bhavani von Tuljapur. Religionsgeschichtliche Studie des Kultes einer Göttin der indischen Volksreligion.* [Beiträge zur Südasienforschung, Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Bd. 168] Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Johari, Harish. 1986. *Tools for Tantra.* Vermont: Destiny Books.

Jones, Rex L. 1976. Spirit Possession and Society in Nepal. In: Hitchcock, John T. & Jones, Rex L. (Hg.): *Spirit Possession in the Nepal Himalayas.* Warminster: Aris and Phillips Ltd., 1-11.

Joshi, N. P. 2006. Some Distinctive Methods of Śakti Worship: Family Rituals of the Maharashtrians in Kāśī. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* [Jñāna-Pravāha Centre for Cultural Studies and Research Varanasi] New Delhi: D. K. Printworld, 99-110.

Junghare, Indira Y. 1975. Songs of the Goddess Shitala. Religio-Cultural and Linguistic Features. In: *Man in India* 55 (4), 298-316.

Justice, Christopher. 1997. *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City.* Delhi: Sri Satguru Publications.

Kakar, Sudhir. 1984. [1982]. *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst.* München: Biederstein Verlag.

Kakati, B. 1989. [1949]. *The Mother Goddess Kāmākhyā.* Guwahati: Publication Board Assam.

Kane, Pandurang Vaman. 1974. [1930]. *History of Dharmaśāstra*, Vol. 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kapferer, Bruce. 1991. [1983]. *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka.* Washington: Berg Smithsonian Institution Press.

Kapp, Dieter B. 1983. Ṣaṣṭhī - Kult und Legende einer indischen Volksgöttin. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133. Wiesbaden: Franz Steiner, 300-320.

Katz, Marc J. 1993. *The Children of Assi. The Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras.* Göteborg: Department of Religious Studies, University of Göteborg.

Kaviraj, Gopinath. 1987. [1938]. The Ten Mahāvidyās. In: Kaviraj, Gopinath: *Notes on Religion and Philosophy.* Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University. [Reprinted from: Sarasvati Bhavana Studies, Vol. 7] 163-170.

Kehoe, Alice B. & Giletti, Dody H. 1981. Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Defiency Hypothesis Extended. In: *American Anthropologist* 83 (3), 549-561.

Keul, István. 2002. *Hanumān, der Gott in Affengestalt. Entwicklung und Erscheinungsformen seiner Verehrung.* Berlin und New York: Walter de Gruyter.

Khanna, Madhu. 1979. *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity.* London: Thames and Hudson.

Kinsley, David. 1998. *The Ten Mahāvidyās. Tantric Visions of the Divine Feminine.* Delhi: Motilal Banarsidass.

--- 1990. *Indische Göttinnen. Weibliche Gottheiten im Hinduismus.* Frankfurt am Main: Insel Verlag.

Klostermaier, Klaus. 1990. Śakti. Hindu Images and Concepts of the Goddess. In: Hurtado, Larry W. (Hg.): *Goddesses in Religions and Modern Debate.* Atlanta: Scholars Press, 143-163.

Knipe, David M. 2001. Balancing Raudra and Śānti: Rage and Repose in States of Possession. In: Karttunen, Klaus & Koskikallio, Petteri (Hg.): *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola.* [Studia Orientalia, Vol. 94] Helsinki: The Finnish Oriental Society, 343-357.

Kolenda, Pauline. 1992. Purity and Pollution. In: Madan, T. N. (Hg.): *Religion in India.* [Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology] Delhi: Oxford University Press, 78-96.

--- 1983. *Caste, Cult and Hierarchy.* New Delhi: Manohar.

Kolff, D. H. A. 1971. Sannyasi Trader-Soldiers. In: *Indian Economic and Social History Review* 8 (2), 213-218.

Kooij, K. R. van. 1972. *Worship of the Goddess According to the Kālikāpurāṇa.* Leiden: E. J. Brill.

Korpela, Mari. 2009. *More Vibes in India. Westerners in Search of a Better Life in Varanasi*. Tampere: Tampere University Press.

Kramrisch, Stella. 1974. The Indian Great Goddess. In: *History of Religions* 14 (4), 235-265.

Krengel, Monika. 1999. Spirit possession in the Central Himalayas. *Jāgar*-Rituals: An expression of customs and rights. In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire.* [Collection Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 265-288.

Kripal, Jeffrey J. 2003. Why the Tāntrika Is a Hero. Kālī in the Psycoanalytic Tradition. In: McDermott, Rachel Fell & Kripal, Jeffrey J. (Hg.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West.* Berkeley u. a.: University of California Press, 196-222.

Kumar, Nita. 2006. The Space of the Child. The Nation, the Neighbourhood, and the Home. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 255-278.

--- 2000. *Lessons from Schools. The History of Education in Banaras.* New Delhi: Sage Publications.

--- 1995. [1988]. *The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity, 1880-1986.* New Delhi: Orient Longman.

--- 1993. Patronage, Identity and Cultural Change: Five Melās of Banāras. In: Rana Singh, P. B. (Hg.): *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Varanasi: Tara Book Agency, 225-233.

--- 1992. *Friends, Brothers, and Informants. Fieldwork Memoirs of Banaras.* Berkeley u. a.: University of California Press.

--- 1991. Widows, Education and Social Change in Twentieth Century Banaras. In: *Economic and Political Weekly* 26 (17), 19-25.

--- 1989a. Work and Leisure in the Formation of Identity: Muslim Weavers in a Hindu City. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980.* Berkeley u. a.: University of California Press, 147-172.

--- 1989b. "D'ou venez-vous?" Les mohalla de Benares. In: Couté, Pierre-Daniel & Léger, Jean-Michel (Hg.): *Bénarès. Un Voyage d'Architecture. Textes et documents réunis par Pierre-Daniel Couté et Jean-Michel Léger.* Paris: Editions Creaphis, 29-37.

--- 1987. The Mazars of Banaras: A New Perspective on the City's Sacred Geography. In: *The National Geographic Journal of India* 33 (3), 263-276.

--- 1986. Open Space and Free Time: Pleasure for the People of Banaras. In: *Contributions to Indian Sociology (N. S.)* 20 (1), 41-60.

Kumar, Pushpendra. [2]1997. [1981]. *Śakti and her Episodes (On the basis of Ancient Indian Tradition and Mythology).* Delhi: Eastern Book Linkers.

--- 1986. *The Principle of Śakti.* Delhi: Eastern Book Linkers.

--- 1974. *Śakti Cult in Ancient India (With Special Reference to the Purāṇic Literature).* Varanasi: Bhartiya Publishing House.

Kurtz, Stanley N. 1992. *All the Mothers Are One.* New York: Columbia University Press.

Kvale, Steinar. 1996. *InterViews. An Introduction to Qualitative Research Interviewing.* Thousand Oaks u. a.: Sage Publications.

Lal, Shyam Kishore. 1980. *Female Divinities in Hindu Mythology and Ritual.* [Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class B, No.7] Pune: University of Poona.

Lamnek, Siegfried. [2]1993. *Qualitative Sozialforschung,* Bd. 2: *Methoden und Techniken.* Weinheim: Beltz Psychologie-Verlags-Union.

Lannoy, Richard. 1999. *Benares seen from within.* Seattle: University of Washington Press.

Lawrence, David Peter. 2008. *The Teachings of the Odd-Eyed One: A Study of the Virūpākṣapañcāśikā, with the Commentary of Vidyācakravartin*. New York: State University of New York Press.

Lawrence, Patricia. 2003. Kāḷi in a Context of Terror. The Tasks of a Goddess in Sri Lanka's Civil War. In: McDermott, Rachel Fell & Kripal, Jeffrey J. (Hg.): *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West.* Berkeley u. a.: University of California Press, 100-123.

Leach, E. R. 1958. Magical Hair. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88 (2), 147-164.

Leslie, Julia. 1992. [1991]. Śrī and Jyeṣṭhā. Ambivalent Role Models for Women. In: Leslie, J. (Hg.): *Roles and Rituals for Hindu Women.* Delhi u. a.: Motilal Banarsidass, 107-127.

--- 1991. A Problem of Choice: The Heroic *Satī* or the Widow-Ascetic. In: Leslie, Julia (Hg.): *Rules and Remedies in Classical Indian Law.* Leiden u. a.: E. J. Brill, 46–61.

--- 1989. *The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman according to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan.* Delhi u. a.: Oxford University Press.

--- 1986. Strīsvabhāva: The Inherent Nature of Women. In: Allen, N. J.; Gombrich, R. F. u. a. (Hg.): *Oxford University Papers on India* 1 (1), 28-58.

Levy, Robert I. 1990. *Mesocosm. Hinduism and the Organisation of a Traditional Newar City in Nepal.* Berkeley: University of California Press.

Lienhard, Siegfried. 1996. Lucky Numbers in Ancient Indian Literature. In: Balbir, Nalini & Pinault, Georges-Jean (Hg.): *Langue, Style et Structure dans le Monde Indien. Centenaire de Luis Renou.* Paris: Librairie Honoré Champion, 523-536.

Lueger, Manfred & Schmitz, Christof. 1984. *Das offene Interview. Theorie – Erhebung – Rekonstruktion latenter Strukturen.* Wien: Service Fachverlag der Wirtschaftsuniversität Wien.

Lutgendorf, Philip. 1989. Rām's Story in Shiva's City. Public Arenas and Private Patronage. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980.* Berkeley u. a.: University of California Press, 34-61.

Madan, T. N. 1985. Concerning the Categories *śubha* and *śuddha* in Hindu Culture: An Exploratory Essay. In: Carman, John B. & Marglin, Frédérique Apffel (Hg.): *Purity and Auspiciousness in Indian Society.* Leiden: E. J. Brill, 11-29.

Majumdar, A. K. 1969. *Caitanya: His Life and Doctrine.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

Majupuria, Trilok Chandra & Majupuria, Rohit Kumar. 2004. *Gods, Goddesses & Religious Symbols of Hinduism, Buddhism & Tantrism.* Kathmandu: Modern Printing Press.

Malinar, Angelika. 2009. Reinigung und Transformation von ‚Unreinem' im Hinduismus. In: Malinar, Angelika & Vöhler, Martin (Hg.): *UnReinheit im Kulturvergleich*. München: Wilhelm Fink, 19-45.

Mallebrein, Cornelia. 1998. *Darshan. Blickkontakte mit indischen Göttern.* Berlin: Museum für Völkerkunde.

Marcus, Scott L. 1989. The Rise of a Folk Music Genre: Birahā. In: Freitag, Sandria B. (Hg.): *Culture and Power in Banaras. Community, Performance, and Environment, 1800-1980.* Berkeley u. a.: University of California Press, 93-113.

Marglin, Frédérique Apffel. 1985. Types of Oppositions in Hindu Culture. In: Carman, John B. & Marglin, Frédérique Apffel (Hg.): *Purity and Auspiciousness in Indian Society.* Leiden: E. J. Brill, 65-83.

Masilamani-Meyer, Eveline. 2004. *Guardians of Tamilnadu. Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes.* Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle.

Masselos, Jim. 1976. Power in the Bombay „moholla", 1904-15: An Initial Exploration into the World of the Indian Urban Muslim. In: *South Asia* 6 (1), 75-95.

Mazumdar, Subhash Chandra. 1991. *My Rama lives in Mind not in Exil.* Varanasi: Sri Sarveshwari Samooh.

McDaniel, June. 2004. *Offering Flowers, Feeding Skulls. Popular Goddess Worship in West Bengal.* New York: Oxford University Press.

McGee, Mary. 1992. Desired Fruits. Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women. In: Leslie, Julia (Hg.): *Roles and Rituals for Hindu Women.* Delhi: Motilal Banarsidass, 71-88.

Mehrotra, Raja Ram. 1993. The Secret Parlance of Pandas of Varanasi. In: Singh, Rana P. B. (Hg.): *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Varanasi: Tara Book Agency, 197-214.

Merrey, Karen L. 1982. The Hindu Festival Calendar. In: Welbon, Guy R. & Yocum, Glenn E. (Hg.): *Religious Festivals in South India and Sri Lanka.* Delhi: Manohar, 1-24.

Meyer, Eveline. 1986. *Aṅkāḷamaramēcuvari. A Goddess of Tamilnadu, her Myths and Cult.* Stuttgart: Steiner Verlag.

Michaels, Axel. 2008. *Śiva in Trouble. Festivals and Rituals at the Paśupatinātha Tempel of Deopatan*. New York: Oxford University Press.

--- 2007. Geburt - Hochzeit - Tod: Übergangsrituale und die Inszenierung von Unsterblichkeit. In: Michaels, Axel (Hg.): *Die neue Kraft der Rituale.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 237-260.

--- 2006. Mapping the Religious and Religious Maps. Aspects of Transcendence and Translocality in Two Maps of Varanasi. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 131-144.

--- 2005. General Preface to the "Heidelberg Studies in South Asian Rituals". In: Gengnagel, Jörg; Hüsken, Ute & Raman, Srilata (Hg.): *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 1] Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 7-13.

--- 2004. *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*. München: C. H. Beck.

--- 2001. Traditional Sanskrit Learning in Contemporary India. In: Michaels, Axel (Hg.): *The Pandit. Traditional Scholarship in India.* [Festschrift für Parameswara Aithal] New Delhi: Manohar, 3-16.

--- 2000a. Konstruktionen von Translokalität und Zentralität. Eine religiöse Karte von Benares. In: Pezzoli-Olgiati, D. & Stolz, F. (Hg.): *Religiöse Kartographie: Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsystemen.* Bern: Peter Lang, 187-216.

--- 2000b. Ex opere operato. Zur Intentionalität promissorischer Akte in Ritualen. In: Köpping, Klaus-Peter & Rao, Ursula (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz.* [Performanzen, Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater, Bd. 1] Münster: Lit Verlag, 104-123.

--- 1999. Le rituel pour le rituel? Oder wie sinnlos sind Rituale? In: Caduf, Corinna & Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.): *Ritual heute.* Berlin: Dietrich Reimers, 23-48.

--- 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart.* München: C. H. Beck.

--- (in collaboration with Nutan Sharma). 1996. Goddess of the Secret. Guhyeśvarī in Nepal and Her Festival. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994.* Bern u. a.: Peter Lang, 303-342.

--- 1993. Śiva under refuse: The hidden Mahādeva (Lukumahādyaḥ) and protective stones in Nepal. In: Brückner, Heidrun & Lutze, Lothar & Malik, Aditya (Hg.): *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. New Delhi: Manohar, 165-200.

Michaels, Axel & Gengnagel, Jörg. 2001. *Kailasanatha Sukulas Mirror of Kashi (Kashidarpana, 1876). A historical map of Varanasi based on the Kashikhanda and related texts.* Südasien-Institut Heidelberg: Online-Publikation. Verfügbar unter http://benares.uni-hd.de/, verfügbar am 25.02.2011.

Mishra, Nihar Ranjan. 2004. *Kamakhya. A Socio-Cultural Study.* New Delhi: D. K. Printworld.

Misra, Babagrahi. 1969. Sitala. The Small-Pox Goddess of India. In: *Asian Folklore Studies* 28 (2), 133-142.

Moreno, Manuel. 1985. God's Forceful Call. Possession as a Divine Strategie. In: Waghorne, Joanne Punzo & Cutler, Norman (Hg.) in association with Narayanan, Vasudha: *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India.* Chambersburgh: Anima Publications, 103-122.

Morinis, E. Alan. 1984. *Pilgrimage in the Hindu Tradition. A Case Study of West Bengal.* Delhi u. a.: Oxford University Press.

Motīcandra. *Kāśī kā Itihās*. 1985. [1962]. Banaras: Viśvavidyālaya Prakāśan.

Nagar, Shanti Lal. 1988. *Mahishasuramardini in Indian Art.* New Delhi: Aditya Prakashan.

Narayanan, Vasudha. 2006. Shanti. Peace for the mind, body and soul. In: Barnes, Linda L. & Talamantez, Ines M. (Hg.): *Teaching Religion and Healing*. Oxford: Oxford University Press, 61-82.

--- 2000. Diglossic Hinduisms. Liberation and Lentils. In: *Journal of the American Academy of Religion* 68 (4), 761-779.

Nicholas, Ralph W. 1981. The Goddess Śītalā and Epidemic Smallpox in Bengal. In: *Journal of Asian Studies* XLI (1), 21-44.

Nihom, M. 1987. On Buffalos, Pigs, Camels, and Crows. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 31, 75-109.

Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa`s Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

O'Flaherty, Wendy Doniger. 1988. [1976]. *The Origins of Evil in Hindu Mythology.* Delhi u. a.: Motilal Banarsidass.

--- 1981. [1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva]. Śiva, the Erotic Ascetic.* New York u. a.: Oxford University Press.

Ojha, Catherine. 1981. Feminine Asceticism in Hinduism: Its Tradition and Present Condition. In: *Man in India* 61 (3), 254-285.

Olivelle, Patrick. 1998. Hair and Society: Social Significance of Hair in South Asian Traditions. In: Hiltebeitel, Alf & Miller, Barbara D. (Hg.): *Hair. Its Power and Meaning in Asian Cultures.* Albany: State University of New York Press, 11-50.

--- 1991. From Feast to Fast: Food and the Indian Ascetic. In: Leslie, Julia (Hg.): *Rules and Remedies in Classical Indian Law.* Leiden u. a.: E. J. Brill, 17-36.

Olschanski, Reinhard. 2001. *Maske und Person. Zur Wirklichkeit des Darstellens und Verhüllens.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Oman, John Campbell. 1903. *The Mystics, Ascetics, and Saints of India. A Study of Sadhuism, with an Account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis, and other strange Hindu Sectarians.* London: Fisher Unwin.

Onishi, Yoshinori. 1997. *Feminine Multiplicity. A Study of Groups of multiple Goddesses in India.* Delhi: Sri Satguru Publications.

Padoux, André. 2001. [2000]. The Tantric Guru. In: White, David Gordon (Hg.): *Tantra in Practice.* Delhi: Motilal Banarsidass, 41-51.

--- 1998. Concerning Tantric Traditions. In: Oberhammer, G. (Hg.): *Miscellanea to the Phenomenon of Tantra.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 9-20.

--- 1981. A Survey of Tantric Hinduism for the Historian of Religions. Review Article: Hindu Tantrism by Gupta, Sanjukta; Hoens, Dirk Jan & Goudriaan, Teun. In: *History of Religions* 20 (4), 345-360.

Panda, N. C. 2006. Symbols and Śakti Worship. In: Sharma, R. C. & Ghosal, Pranati (Hg.): *Śākta Contribution to Varanasi.* [Jñāna-Pravāha Centre for Cultural Studies and Research Varanasi] New Delhi: D. K. Printworld, 111-124.

Panda, Sadhu Charan. 1986. *Nāga Cult in Orissa.* Delhi: B. R. Publ. Corporation.

Pande, Trilochan. 1965. Tree-Worship in Ancient India. In: Gupta, S. S. (Hg.): *Tree Symbol Worship in India. A New Survey of a Pattern of Folk-Religion.* Calcutta: Indian Publications, 35-40.

Pandey, Bali Ram. 1979. *An Introduction to Shri Sarveshwari Samooh.* Varanasi: Shri Sarveshwari Samooh.

Pandey, Gyanendra.1990. The Colonial Construction of 'Communalism': British Writings on Banaras in the Nineteenth Century. In: Das, Veena (Hg.): *Communities, Riots and Survivors in South Asia.* Delhi u. a.: Oxford University Press, 94-134.

Pandey, Rajbali. 1998. [1969]. *Hindu Saṁskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Panikkar, Shivaji K. 1997. *Saptamātṛkā Worship and Sculptures. An Iconological Interpretation of Conflicts and Resolutions in the storied Brāhmanical Icons.* New Delhi: D. K. Printworld.

Parkhill, Thomas. 1993. What's Taking Place: Neighborhood Ramlilas in Banaras. In: Hertel, Bradley R. & Humes, Cynthia Ann (Hg.): *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context.* Albany: State University of New York Press, 103-126.

Parry, Jonathan P. 1994. *Death in Banaras*. New Delhi: Cambridge University Press.

--- 1985. The Aghori Ascetics of Benares. In: Burghart, Richard & Cantlie, A. (Hg.): *Indian Religion.* London: Curzon Press, 51-78.

--- 1980. Ghosts, Greed and Sin. The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests. In: *Man (N. S.)* 15 (1-2), 88-111.

Pathak, Madhusudan M. 1978. Dakṣayajñavidhvaṁsa-Episode in Purāṇas. A Comparative Study. In: *Purāṇa* 20 (2), 204-223.

Payne, Ernest A. 1997. [1933]. *The Śāktas. An Introductory and Comparative Study.* New Delhi: Munshiram Maoharlal.

Pearson, Anne Mackenzie. 1996. *Because it gives me Peace of Mind. Ritual Fasts in the Religious Lives of Hindu Women.* Albany: State University of New York Press.

Pernet, Henry. 1995. Masks. In: Eliade, M. (Hg.): *Encyclopaedia of Religion*, Vol. 9. New York: Macmillan, 259-267.

Peter, Georgina. 2000. Varanasi. In: Srinivasan, P. (Hg.): *A Road Guide to Varanasi.* Chennai: TTK Maps Healthcare Limited Printing Division, 3-31.

Pintchman, Tracy. 1993. The Ambiguous Female: Conceptions of Female Gender in the Brahmanical Tradition and the Roles of Women in India. In: Smart, Ninian & Thakur, Shivesh (Hg.): *Ethical and Political Dilemmas of Modern India.* New York: St. Martin`s Press, 144-159.

Poggendorf-Kakar, Katharina. 2002. *Hindu-Frauen zwischen Tradition und Moderne. Religiöse Veränderungen der indischen Mittelschicht im städtischen Umfeld.* Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

Prinsep, James. 1833 [1822]. *The City of Bunarus. Surveyed by James Prinsep 1822*. Karte zuerst litographiert und gedruckt in Calcutta.

Prohl, Inken. 2000. "Große Göttin", Tārā, Dakinī - Neuere Schriften zur Rolle der Frau im Buddhismus. In: Poggendorf-Kakar, Katharina; Guzy, Lidia & Zinser, Hartmut (Hg.): *Tradition im Wandel. Weibliche Religiosität im Hinduismus, Jainismus und Buddhismus.* Tübingen: Medien-Verlag Köhler, 89-112.

Rajeshwari, D. R. 1989. *Sakti Iconography.* New Delhi: Intellectual Publishing House.

Ram, Aughar Harihar. 1997. *Oasis of Stillness.* Sonoma: Aghor Publications.

Rangarajan, Haripriya. 2004. *Images of Vārāhī. An Iconographic Study.* Delhi: Sharada Publishing House.

Rao, Ursula. 2003. *Negotiating the Divine. Temple Religion and Temple Politics in Contemorary Urban India.* New Delhi: Manohar.

--- 2000. Die Gestaltung indischer Tempelrituale zwischen Formalität und Offenheit. In: Köpping, Klaus-Peter & Rao, Ursula (Hg.): *Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz.* [Performanzen, Interkulturelle Studien zu Ritual, Spiel und Theater, Bd. 1] Münster: Lit Verlag, 45-59.

Rodrigues, Hillary. 2005. Women in the Worship of the Great Goddess. In: Sharma, Arvind (Hg.): *Goddesses and Women in the Indic Religious Tradition.* [Brill Indological Library, Vol. 24] Leiden u. a.: Brill, 72-104.

Rötzer, Klaus. 1989a. Matériaux et techniques de construction au XIX siècle. In: Couté, Pierre-Daniel & Léger, Jean-Michel (Hg.): *Bénarès. Un Voyage d'Architecture. Textes et documents réunis par Pierre-Daniel Couté et Jean-Michel Léger.* Paris: Editions Creaphis, 113-119.

--- 1989b. Puits, Pokhara, Ghat et Hammam. In: Couté, Pierre-Daniel & Léger, Jean-Michel (Hg.): *Bénarès. Un Voyage d'Architecture. Textes et documents réunis par Pierre-Daniel Couté et Jean-Michel Léger.* Paris: Editions Creaphis, 89-98.

Roy, Indrani Basu. 1993. *Kālighāt. Its Impact on Socio-Cultural Life of Hindus.* New Delhi: Gyan Publishing House.

Rüstau, Hiltrud. 2007. Char Dham: die vier heiligen Orte im Himalaya und ihr sakrales Personal. In: Eichner, Katja & Schied, Michael (Hg.): *Hinduismus – Eine nicht organisierte Religion? Analysen und Kontroversen.* [Reihe Kulturen Asiens, Bd. 1] Berlin: Trafo Verlag, 51-69.

Sahāya, Śāstrī Jagadīś. 1977. Dasa Mahāvidhyā. In: Tribhuvanpurī, Mahant Gosvāmī (Hg.): *Śrī Kāśī Annapūrṇā Navamūrti Pratiṣṭāpan.* Vārāṇasī: Samāroha Samiti, 49-58.

Sanderson, Alexis. 2007. Atharvavedins in Tantric Territory: The *Āṅgirasakalpa* Texts of the Oriya Paippalādins and their Connection with the Trika and the Kālīkula. With Critical Editions of the Parājapavidhi, the Parāmantravidhi, and the *Bhadrakālīmantravidhiprakaraṇa. In: Griffiths, Arlo & Schmiedchen, Annette (Hg.): *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition.* [Geisteskultur Indiens, Vol. 11, Indologica Halensis] Aachen: Shaker Verlag, 195-311.

--- 2004. Religion and the State. Śaiva Officiants in the Territory of the King´s Brahmanical Chaplain. With an Appendix on the Provenance and Date of the *Netratantra*. In: *Indo-Iranian Journal* 47 (3-4), 229-300.

--- 2003. The Śaiva Religion among the Khmers, Part I. In: *Bulletin de L'École francaise d'Extrême-Orient* 90/91, 349-462.

--- 1995. Meaning in Tantric Ritual. In: Blondeau, Anne-Marie & Schiper, Kristofer (Hg.): *Essais sur le rituel*, Vol. 3. Louvain-Paris: Peeters, 10-95.

Saraswati, Baidyanath. 1988. The Kashivasi Widows: A Study in Cultural Ideology and Crisis. In: Nagesh, H. V.; Nair, P. S. & Katti, A. P. (Hg.): *Widowhood in India: A Collection of papers presented at the National Seminar on Widowhood in India,*

Dharwad March 1987. Dharwad: Sri Dharmasthala Manjunatheshwara Educational Trust, 103-118.

--- 1978. A Resume on the Seminar on “Social and Cultural Profile of Kashi”. In: *Man in India* 53 (1), 105-111.

--- 1975. *Kashi. Myth and Reality of a Classical Cultural Tradition.* Simla: Indian Institute of Advanced Study.

Sarma, Jyotirmoyee. 1969. Pūjā Associations in West Bengal. In: *The Journal of Asian Studies* 23 (3), 579-594.

Sastri, H. Krishna. 1986. [1916]. *South-Indian Images of Gods and Goddesses.* New Delhi: Asian Educational Services.

Satpathy, Sarbeswar. [2]1992. [1985]. *Dasa Mahavidya & Tantra Sastra.* Calcutta: Punthi Pustak.

--- 1991. *Śakti Iconography in Tantric Mahāvidyās.* Calcutta: Punthi Pustak.

Sawyer, Dana W. 1993. The Monastic Structure of Banarsi Dandi Sadhus. In: Hertel, Bradley R. & Humes, Cynthia Ann (Hg.): *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context.* Albany: State University of New York Press, 159-180.

Sax, William S. 2007. Heilen Rituale? In: Michaels, Axel (Hg.): *Die neue Kraft der Rituale.* Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 213-235.

--- 2004. Heilrituale der Dalits im indischen Zentral-Himalaya. In: Harth, Dietrich & Schenk, Gerrit Jasper (Hg.): *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns.* Heidelberg: Synchron Publishers, 363-379.

--- 1993. The Rāmnagar Rāmlīlā: Text, Performance, Pilgrimage. In: Singh, Rana P. B. (Hg.): *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Varanasi: Tara Book Agency, 257-73.

--- 1991. *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage.* New York: Oxford University Press.

Schechner, Richard & Hess, Linda. 1977. The Ramlila of Ramnagar. In: *The Drama Review (New York)* 21 (3), 51-82.

Scheftelowitz, I. 1931. Die bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus. In: Walter, Wüst (Hg.): *Studia Indo-Iranica.* [Ehrengabe für Wilhelm Geiger zur Vollendung des 75. Lebensjahres] Leipzig: Harrassowitz, 85-88.

Schmidt, Gudrun. 2002. *Rabe und Krähe in der Antike. Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung.* Wiesbaden: Reichert Verlag.

Schömbucher, Elisabeth. 1999. “A daughter for seven minutes”: The therapeutic and divine discourses of possession mediumship in South India. In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire*. [Collection

Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 33-60.

--- 1993. Gods, Ghosts and Demons: Possession in South Asia. In: Brückner, Heidrun; Lutze, Lothar & Malik, Aditya (Hg.): *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture.* New Delhi: Manohar, 239-267.

Schoterman, Jan A. 1993. [1992]. The Kubjikā Upaniṣad and Its Atharvavedic Character. In: Goudriaan, Teun (Hg.): *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honour of André Padoux.* Delhi: Sri Satguru Publications, 313-326.

Schütte, Stefan. 2006. The Social Landscape of the Washermen of Banaras. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 279-302.

--- 2003. *Soziale Netzwerke als räumliche Orientierungssysteme. Konstruktionen von Raum und Lokalität der Wäscher von Banaras.* [Studies in Development Geography, Vol. 23] Saarbrücken: Verlag Entwicklungspolitik.

Shah, A. M. 1982. Division and Hierarchy: An Overview of Caste in Gujarat. In: *Contributions to Indian Sociology (N. S.)* 16 (1), 1-33.

Shah, U. P. 1947. Iconography of the Sixteen Jaina Mahāvidyās. In: *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 15, 114-177.

Shankarnarayanan, S. 1972. *The Ten Great Cosmic Powers. Daśa Mahāvidyās.* Pondicherry: Dipti Publications.

Sharma, Ramesh Chandra. 1989. The Cult of Śītalā in Uttar Pradesh. In: Chatterjee, Bhaskar et. al. (Hg.): *History and Archaeology. Prof. H. D. Sankalia Felicitation Volume.* Delhi: Ramanand Vidya Bhawan, 66-73.

Sherring, Matthew Atwood. 2001. [1868]. *Benares. The Sacred City of the Hindus in Ancient & Modern Times.* New Delhi: Rupa & Co.

Sholapurkar, G. R. 1990. *Religious Rites and Festivals of India.* Varanasi and Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.

Simon, Beth. 1993. Language Choice, Religion, and Identity in the Banarsi Community. In: Hertel, Bradley R. & Humes, Cynthia Ann (Hg.): *Living Banaras. Hindu Religion in Cultural Context.* Albany: State University of New York Press, 245-268.

Singh, Rajnath. 2001. *Religious Tantricism,* Vol. 1. New Delhi: Dominant Publishers.

Singh, Rana P. B. 2011. Sacredscape and a Sense of Geography: Some Reflections. In: Singh, Rana P. B. (Hg.): *Sacredscapes and Pilgrimage Systems*. New Delhi: Shubhi Publications, 5-46.

--- 2009. *Banaras. Making of Indias's Heritage City*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

--- 2002. *Towards the Pilgrimage Archetype. The Pañcakrośī Yātrā of Banāras.* Varanasi: Indica Books.

--- 1997. Sacredscape, Cosmic Territory, and Faithscape. Goddess Territory of Vindhyachal, India. In: *National Geographic Journal of India* 43 (3), 237-263.

--- 1993. The Gaṅgā Ghāṭs, Vārāṇasī. The Riverfront Landscape. In: Singh, Rana P. B. (Hg.): *Banāras (Vārāṇasī). Cosmic Order, Sacred City, Hindu Traditions.* Varanasi: Tara Book Agency, 65-102.

--- 1987. The Pilgrimage Mandala of Varanasi/Kasi. A Study in Sacred Geography. In: *National Geographic Journal of India* 33 (4), 493-524.

Singh, Rana P. B. & Rana, Pravin S. 2002. *Banaras Region. A Spiritual and Cultural Guide.* Varanasi: Indica Books.

Singh, Rana P. B.; Singh, Ravi S. & Rana, Pravin S. 2002. Sacred Geography of the Goddesses in Kashi (Varanasi). In: Sharma, H. N. & Bhagabati, A. K. (Hg.): *Journal of Geography 3, Theme: Social Geography*, Guwahati: Gauhati University, 11-35.

Singh, Ravi Shankar. 2000. *Goddesses in India. A Study in the Geography of Sacred Places.* [PhD-Thesis] Chapra: University of Chapra.

Singh, Ravi S. & Singh, Rana P. B. 2006. Goddesses in Kāśī (Vārāṇasī). Spatial Patterns and Symbolic Orders. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 41-68.

Sinha, Surajit & Saraswati, Baidyanath. 1978. *Ascetics of Kashi.* Varanasi: Bhargava Bhushan Press.

Sircar, Dines Chandra. [2]1973. [1948]. *The Śākta Pīṭhas.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Sivananda, Swami. 1947. *Hindu Fasts and Festivals and their Philosophy.* Rishikesh: The Sivananda Publication League.

Sivaramamurti, Calambur. 1947. *Birds and Animals in Indian Sculptures.* New Delhi: National Museum.

Smith, Frederick M. 2006. *The Self Possessed. Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization.* New York: Columbia University Press.

Smith, W. L. 1980. *The One-Eyed Goddess. A Study of the Manasā Maṅgal.* [Stockholm University Studies 12] Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Sökefeld, Martin. 2003. Strukturierte Interviews und Fragebögen. In: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 95-118.

Sontheimer, Günther-Dietz. 1976. *Birobā, Mhaskobā und Khaṇḍobā. Ursprung, Geschichte und Umwelt von pastoralen Gottheiten im Mahārāṣṭra.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Srivastava, Mahesh Chandra Prasad. 1979. *Mother Goddess in Indian Art, Archaeology and Literature.* Delhi: Prakashan.

Staal, Frits. 1989. *Rules without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences.* New York: Peter Lang.

--- 1979. The Meaninglessness of Ritual. In: *Numen* 26 (1), 2-22.

Stanley, John M. 1988. Gods, Ghosts, and Possession. In: Zelliot, Eleanor & Berntsen, Maxine (Hg.): *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra.* Albany: State University of New York Press, 26-59.

Stapelfeldt, Sylvia. 2001. *Kāmākhyā - Satī - Mahāmāyā. Konzeptionen der Großen Göttin im Kālikāpurāṇa.* [Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVII, Asiatische und Afrikanische Studien] Frankfurt am Main: Peter Lang.

Stevenson, Sinclair. 1971. [1920]. *The Rites of the Twice-Born.* New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Stewart, Tony K. 1995a. The Goddess Ṣaṣṭhī protects Children. In: Lopez Jr., Donald S. (Hg.): *Religions of India in Practice.* Princeton: Princeton University Press, 352-366.

--- 1995b. Encountering the Smallpox Goddess: The Auspicious Song of Śītalā. In: Lopez Jr., Donald S. (Hg.): *Religions of India in Practice.* Princeton: Princeton University Press, 389-398.

Stietencron, Heinrich von. 1972. *Gaṅgā und Yamunā. Zur symbolischen Bedeutung der Flußgöttinnen an indischen Tempeln.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Stutley, Margaret. 2001. [1980]. *Ancient Indian Magic and Folklore. An Introduction.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Stutley, Margaret & Stutley, James. 2002. [1977]. *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 BC – AD 1500.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Sukul, Kuber Nāth. 1977. *Vārāṇasī Vaibhava.* Paṭnā: Bihār Rāṣṭrabhāṣā Pariṣad.

--- 1974. *Varanasi Down the Ages.* Varanasi: Bhargava Bhushan Press.

Tambiah, Stanley J. 1998. Eine performative Theorie des Rituals. In: Belliger, Andréa & Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch.* Opladen / Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 227-250.

--- 1981. *A Performative Approach to Ritual.* Oxford: The British Academy.

Tanabe, Akio. 1999. The Transformation of Śakti. Gender and Sexuality in the Festival of Goddess Ramachandi. In: Tanaka, Masakazu & Tachikawa, Musashi (Hg.): *Living with Śakti. Gender, Sexuality, and Religion in South Asia.* [Senri Ethnological Studies] Osaka: National Museum of Ethnology, 137-168.

Tapper, Bruce Elliot. 1979. Widows and Goddesses: Female Roles in Deity Symbolism in a South Indian Village. In: *Contributions to Indian Sociology (NS)* 13 (1), 1-31.

Tarabout, Gilles. 1999a. Approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud. In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire.* [Collection Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 9-30.

--- 1999b. Corps possédés et signatures territoriales au Kerala. In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire.* [Collection Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 313-356.

The Oxford Hindi-English Dictionary. 2003. [1993]. McGregor, R. S. (Hg.). Oxford u. a.: Oxford University Press.

Tirtha, Bhakti Pradip. 1947. *Sri Chaitanya Mahaprabhu.* Calcutta: Gaudiya Mission.

Tiwari, J. N. 1985. *Goddess Cults in Ancient India.* Delhi: Sundeep Prakashan.

Tiwari, Udai Narain. 1960. *The Origin and Development of Bhojpuri*. Calcutta: The Asiatic Society.

Toffin, Gérard. 1999. Possession, danses masquées et corps divin dans la vallée de Katmandou (Népal). In: Assayag, Jackie & Tarabout, Gilles (Hg.): *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire.* [Collection Puruṣārtha 21] Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 237-264.

--- 1996a. A Wild Goddess Cult in Nepal. The Navadurgā of Theco village (Kathmandu Valley). In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994.* Bern u. a.: Peter Lang, 217-252.

--- 1996b. Histoire et anthropologie d'un culte royal népalais. Le Mvaḥni (Durgā Pūjā) dans l'ancien palais royal de Patan. In: Krauskopff, Gisèle & Lecomte-Tilouine, Marie (Hg.): *Célèbrer le pouvoir. Dasai, une fête royale au Népal.* [Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme de Paris] Paris: CNRS Éditions, 49-102.

--- 1994. The Farmers in the City. The Social and Territorial Organization of the Maharjan of Kathmandu. In: *Anthropos* 89, 433-459.

Tonkin, Elisabeth. 1979. Masks and Powers. In: *Man (N. S.)* 14 (2), 237-248.

Tripathi, Gaya Charan. 2004. *Communication with God. The Daily Pūjā Ceremony in the Jagannātha Temple.* New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts and Aryan Books International.

Tucci, Giuseppe. 1974. [1961]. *The Theory and Practice of the Maṇḍala. With special reference to the modern psychology of the subconscious.* London: Rider & Company.

Underhill, Muriel Marian. 1921. *The Hindu Religious Year.* London u. a.: Oxford University Press.

Upādhyāya, Vāsudeva. 1970. *Pracin Bhāratiya Murtīvijñāna.* Varanasi: Chowkamba Sanskrit Series.

Uttar Pradesh District Gazetteers. 1965. *Varanasi, State*. Joshi, Esha Basanti (Hg.). Allahabad: Government of Uttar Pradesh.

Venkataraman, K. R. 1956. Śakti Cult in South India. In: Bhattacharyya, Haridas (Hg.): *The Cultural Heritage of India.* Vol. IV: *The Religions.* Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 252-259.

Vergati, Anne. 2000. *Gods and Masks of the Kāṭhmāṇḍu Valley.* New Delhi: D. K. Printworld.

Vidyarthi, Lalita Prasad & Jha, Makhan & Saraswati, B. N. 1979. *The Sacred Complex of Kashi.* Delhi: Concept Publishing Company.

Visuvalingam, Sunthar & Chalier-Visuvalingam, Elizabeth. 2006. Bhairava in Banaras. Negotiating Sacred Space and Religious Identity. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 95-130.

--- 1993. Between Mecca and Banaras. Towards an Acculturation-Model of Muslim-Hindu Relations. In: *Islam and the Modern Age* 24 (1), 20-69.

Vogel, Jean Philippe.1926. *Indian Serpent-lore, or the Nāgas in Hindu Legend and Art.* London: Arthur Probsthain.

Wadley, Susan S. 1999. [1977]. Women and the Hindu Tradition. In: Jacobson, Doranne & Wadley, Susan S. (Hg.): *Women in India. Two Perspectives.* New Delhi: Manohar Publishers, 111-136.

--- 1985. [1975]. *Shakti. Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion.* New Delhi: Munshiram Manoharlal.

--- 1980. Śītala. The Cool One. In: *Asian Folklore Studies* 39 (1), 33-62.

--- 1976. The Spirit "Rides" or the Spirit "Comes". Possession in a North Indian Village. In: Bharati, Agehananda (Hg.): *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences.* The Hague-Paris: Mouton, 233-252.

Waghorne, Joanne Punzo. 2004. *Diaspora of the Gods. Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World.* New York: Oxford University Press.

Warner, Anna-Kathrin. 2004. Traditionen, lokaler Raum und Öffentlichkeit: Stadtteilgemeinschaften in Siena, Italien. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 129 (2), 211-229.

Weinberger-Thomas, Catherine. 2000. [1996]. *Ashes of Immortality. Widow-Burning in India.* New Delhi: Oxford University Press.

White, David Gordon. 1998. Transformations in the Art of Love: Kāmakalā Practices in Hindu Tantric and Kaula Traditions. In: *History of Religions* 38 (2), 172-198.

Wilke, Annette. 2006. The Banarsī Navadurgā Cycle and ist Spatial Orientation. In: Gaenszle, Martin & Gengnagel, Jörg (Hg.): *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps, and the Practice of Representation.* [Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals, Vol. 4] Wiesbaden: Harrassowitz, 69-94.

--- 1996. Śaṅkara and the Taming of the Wild Goddesses. In: Michaels, Axel; Vogelsanger, Cornelia & Wilke, Annette (Hg.): *Wild Goddesses in India and Nepal, Proceedings of an International Symposium Berne and Zurich, November 1994.* Bern u. a.: Peter Lang, 123-178.

--- 1993. Durgā-Pūjā in Benares. In: *Uni Press Bern*, Nr. 78, 19-23.

Wilson, H. H. 1977. [1861]. *A Sketch of the Religious Sects of the Hindus.* New Delhi: Cosmo Publications.

Zeiler, Xenia. 2012 forthc. Dark Agency or Good Śakun? The Crow in Hindu and Tantra Religious Traditions. In: Ferrari, Fabrizio M. & Dähnhardt, Thomas (Hg): *Charming Beauties and Frightful Beasts. Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*. London: Equinox Publishing, chapter 13.

--- 2011. Transformations in the Textual Tradition of Dhūmāvatī. Changes in the Reception of the Tantric Mahāvidyā Goddess in Ritual, Function, Iconography and Mythology. In: Keul, István (Hg.): *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 147-176.

--- 2010. The Emergence and Negotiations of contemporary pilgrimages in Banaras. The Dasha Mahavidya Yatra. In: Singh, R. P. B. (Hg.): *Sacred Geography of Goddesses in South Asia.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 307-328.

--- 2007a. Pūjā und darśana der Tempelbesucher - Ritualhandlungen der „religiösen Laien". In: Eichner, Katja & Schied, Michael (Hg.): *Hinduismus - Eine nicht organisierte Religion? Analysen und Kontroversen.* [Reihe Kulturen Asiens, Bd. 1] Berlin: Trafo Verlag, 43-50.

--- 2007b. Raktavīja. In: Cush, Denise; Robinson, Catherine & York, Michael (Hg.): *Encyclopaedia of Hinduism.* London: Routledge, 657-656.

--- 2003. Tradition und Moderne in der Verehrung der Göttin Dhūmāvatī. Ein Forschungsbericht. In: *Beiträge des Südasien-Instituts der Humboldt-Universität zu Berlin* 12, 51-62.

--- 2002. Sechzehn Gaben der sieben Ṛṣis – Der Alltagskult des Vīreśvara-Tempel Benares. In: *Beiträge des Südasien-Instituts der Humboldt-Universität zu Berlin* 11, 101-120.